

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

6

3. Jahrgang 1955

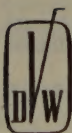
DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN
BERLIN

SWETS & ZEITLINGER N.V.
AMSTERDAM - 1969

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

6

3. Jahrgang 1955



VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN
BERLIN

SWETS & ZEITLINGER N.V.
AMSTERDAM - 1969

Nachgedruckt mit Genehmigung des
VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin

Redaktion: Wolfgang Harich (Chefredakteur), Matthäus Klein (stellv. Chefredakteur)
Alfred Kosing, Hermann Ley, Georg Mende, Manfred Hertwig (Redaktionssekretär)

Redaktionsschluß: 15. September 1955

Redaktion: Berlin C 2, Niederwallstraße 39

Copyright 1955 by VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin C 2, Niederwallstraße 39,
Telephon 200151. Veröffentlicht unter der Lizenznummer 5231 des Amtes für Literatur und Verlagswesen
der Deutschen Demokratischen Republik. Die Zeitschrift erscheint sechsmal im Jahr. Alle Rechte vorbehalten.

Bezugsmöglichkeiten: Im Gebiet der DDR einschließlich des demokratischen Sektors von Groß-Berlin ist die
Zeitschrift durch den Buchhandel oder über die Post, Abteilung Postzeitungsvertrieb, zu beziehen.

Im Gebiet der westdeutschen Bundesrepublik einschließlich der Westsektoren von Groß-Berlin ist die Zeitschrift durch den Buchhandel, die Deutsche Bundespost oder direkt über die Firma „Helios-Literatur-Vertriebs-GmbH“, Berlin-Borsigwalde, Eichborndamm 141—167, dem Vertreter des Verlages für die westdeutsche Bundesrepublik und Westberlin, zu beziehen.

Auslandsbestellungen sind an den jeweiligen Buchhandel oder an die Firma „Deutsche Buch-Export und -Import GmbH“, Leipzig C 1, Leninstraße 16, zu richten.

Anfragen und Reklamationen werden direkt an den VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin C 2, Niederwallstr. 39, erbeten.

I N H A L T

	Seite
<i>Ernst Bloch</i> , Friedrich Engels als Polyhistor	669
<i>Matthäus Klein</i> , Vom Wesen des sozialistischen Bewußtseins	678

ÜBERSETZUNGEN

<i>Henri Lefebvre</i> , Lenin als Philosoph	689
---	-----

DISKUSSION

Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels <i>Josef Schleifstein</i>	711
Über Fragen der Logik <i>Friedrich Bassenge</i>	727
Über philosophische Fragen der modernen Physik <i>V. Fock</i>	736

REFERATE/BESPRECHUNGEN

<i>Veit Graul</i> , Rudolf Haym: Herder	758
<i>Manfred Hertwig</i> , Béla Fogarasi: Logik	764
<i>Peter-Bernd Schulz</i> , M. P. Karewa: Recht und Moral in der sozialistischen Gesellschaft	766
<i>Heinz Baumann</i> , Johann Fischl: Logik	770
<i>Joachim Krueger</i> , Delio Cantimori: Italienische Häretiker	772
<i>Hermann Ley</i> , Thure von Uexküll: Der Mensch und die Natur	782
<i>Irving Louis Horowitz</i> , Karl Britten: John Stuart Mill	785
<i>Victor Stern</i> , Korrespondenz	786

EINGEGANGENE BÜCHER UND SCHRIFTEN	787
-----------------------------------	-----

ANMERKUNGEN	788
-------------	-----

Friedrich Engels als Polyhistor

von ERNST BLOCH (Leipzig)

Die meisten jungen Leute wissen nicht mehr allzu viel. Und auch unter den älteren gibt es immer noch Schreiber, selbst Abschreiber, die einäugig wandeln. Aber nur mit beiden Augen, wie bekannt, werden die Dinge so unflach wahrgenommen, wie sie sind. Und nicht das Wissen macht viel Grämen, letzteres hat vielmehr einen ganz anderen Ursprung, gerade einen lightscheuen. Die Bringer von Leid, Blut, Tränen werden nicht zuletzt durch Unwissenheit an der Macht erhalten, durch vernebelnde, aber auch durch enge, unwerbende, nicht überzeugende. Nichts dagegen trägt sich leichter und macht zum Kampf tüchtiger als ein gefüllter Schulsack. Und der gute Wille zeigt sich wesentlich darin, daß er nicht blind sein will. Er als roter und das Zeichen von gutem Wissen sind eines und dasselbe.

Doch nun ist gutes Wissen gerade als tüchtiges keinesfalls mehr breit schlechthin. Es gibt eine Art von ganz *schlechter* Breite, die von vornherein nicht hierhergehört, es sei denn zum Verachten. Die kein Vielwissen ist, sondern ein *Vielschwätzen* und lediglich der eitlen Lust dient, ein Windhund zu scheinen, der überall zugleich sein kann. Wer kennt nicht die Blague dieser unwissenden Alleschreiber aus der bürgerlichen oder auch bürgerlich nachwirkenden Zeit; ihre erste Gestalt war der Schmock. Der stammt aus Freytags „Journalisten“ und nicht mehr im mindesten aus dem soliden Ulk „Der junge Gelehrte“, den Lessing noch vorfand. Und doch sind selbst die modernen Breitstapler nur die äußerst verkommene Karikatur der soliden bloßen Breite, nämlich der *Vielwisserei*, die in früheren, beschaulichen Zeiten unter Bücherwürmern rein kontemplativ geblüht hat und keineswegs mit werkmächtigem *Vielwissen*, der eigentlichen Polyhistorie also, verwechselt werden darf. Auch in der Vergangenheit war die bloße Vielwisserei von den produktiven Polyhistoren abgetrennt, von solchen wie Agricola oder Lomonossow, um von Aristoteles oder Leibniz oder Hegel zu schweigen. Modell für die besagte Vielwisserei sind vielmehr die alexandrinischen Ährenleser post festum auf allen Feldern, in allen Zeiten und Zonen. Unter diesen gab es zweifellos höchst ernsthafte und achtbare Männer, oft sogar ohne hervortretende Eitelkeit, doch sie waren ebenso, per definitionem, unfruchtbar. Ist doch die Breiten-Polyhistorie ohnehin sehr leicht mit jener Belesenheit verbunden, die dem Schmökern sein Leben lang und so der Faulheit nahesteht. Auch Sammlerlust hat hier Platz, jedoch statt Tassen, Münzen, alten Möbeln, Brokaten, die eine wunderbar tönende Wohnung bilden können, auf Wissensstoffe bezogen,

unter denen nur noch ein Lagerverwalter haust. Es überrascht daher nicht, daß dieses Nebeneinander aus nichts als Gedächtnis besonders noch im bürgerlichen 19. Jahrhundert groß war. Von philosophischer Unruhe und Schöpfung ungestört, konnten die Mausoleen blühen, zweifellos auch die Museen, doch fast ohne Gebrauchswert für die, welche in ihnen addierten. Ein Papst sagte einmal von seinem polyglotten Kardinal, er wisse in siebenundfünfzig Sprachen nichts zu sagen: das hätte sehr leicht auch von einem bloßen Vielwisser des angegebenen Sinns gesagt werden können. Und wie sehr gerade die echten Polyhistoren der gleichen Meinung waren, bezeugt die Zustimmung, die Aristoteles wie Hegel dem Heraklit-Satz gegeben haben: „Vielwisserei belehrt nicht.“ Womit die wirklich schlagfertige, als Mittel zum produktiven Zweck eingesetzte Wissensfülle deutlich bereits vom Alexandrinischen in allen Gassen abgesetzt ist.

Und noch etwas muß von fruchtlosem Aufstapeln unterschieden werden, um des Erbes willen. Vielwisserei ist auch keineswegs dasselbe wie jene umfassende Bildung, in der einmal edle Naturen des aufsteigenden Bürgertums, gegen die Arbeitsteilung und Verdinglichung, noch ganze Menschen sein wollten. Hierher gehört der *uomo universale* der Renaissance, sodann — obzwar bedeutend literarischer geworden — der urbane Mensch im Bildungsideal der deutschen Klassik. Trotz der Kontemplation auch hier sollte das erstrebte Weite und Ganze in der Bildung nicht nur ihren Träger in allen seinen Teilen zusammenhalten und kultivieren, dieser sollte sich vor allem auch des großen enzyklopädischen Zusammenhangs vergewissern. Eben durch *Ubiquität der Bildung*, nicht nur durch die eigene, ohnehin universale Schulung der Philosophie. So haben auch viele stillere Universalfreunde dieser Richtung und Zeit sich nicht spezialistisch verengt, auch nicht in ihrem Fachgebiet: ein Leonardoscher, ein Herderscher, ein Goethescher Zug geht durch diese alle. Und damit eben ist wiederum ein anderes bezeichnet und betreten als die bloße Vielwisserei aus Belesenheit; hier erst zieht sich gegen das Alexandrinische, gegebenenfalls sogar durch es hindurch, eine lebendige Spur. Es ist die Spur der Anwesenheit in den Stoffen, sodann des lebendigen Bands statt des Teils und *caput mortuum*. Nur sie reicht auch in jene *Polyhistorie des echten und wie sehr erst des aktiven Stils*, von dem in Folgendem allein die Rede sein soll. Und ein Herdersches Erbe bleibt, eben die Ubiquität der Bildung, der nichts Menschliches fremd ist. So wird von Friedrich Engels beispielsweise berichtet, daß er sich — bei einer zunächst noch so rezeptiven und „neutralen“ Gelegenheit wie der Erlernung einer Sprache — gleichzeitig mit der Nation gänzlich bekannt machte, deren Sprache er sich aneignete, mit ihrem Ursprung, ihrer Wirtschaft, Geschichte, Kultur, also mit der echten Breite, nämlich Weite, worin die spezielle Sprache sich bildete und zuträgt. Das alles hat noch ein Erbe des *uomo universale* in sich; es sollte freilich in der Folge mit dem „*nil humani a me alienum puto*“ noch viel umfassender hergehen. Im Einklang mit dem Marxsatz: „Nicht zu vergessen, daß das Recht ebensowenig eine eigene Geschichte hat wie die Religion“ (Deutsche Ideologie). Und vor allem, die Polyhistorie sollte in der Folge

zwar mit der erstrebten Ganzheit des uomo universale, des weltweiten Humanisten erhalten bleiben, gegen die Isolierungen, doch ohne die Kontemplation, die auch die zum Ganzen erweiterte Bildung, als noch idealistische, bestimmte. Die wahre, neue Polyhistorie ist vielmehr Abbildung der Vielgeschichte der einen Welt zum Zweck, diese Geschichte nicht nur gebildet, sondern auch bildend zu beherrschen. So richtet sich diese parteilich-aktive Fülle gegen Barbaren und Objektivisten zugleich; sie richtet sich als Fülle gegen die ersten, die praktizistischen Schwachdenker, doch als parteilich-aktive ebenso gegen die zweiten, die Eunuchen des tout comprendre, wozu die Kontemplation schließlich verkam. Und was die Fülle selber angeht: Es ist nicht nur die sich verändernde gesellschaftliche Situation oder der entdeckende Fortschritt der einzelnen Wissenschaften, es ist die *tendenzhafte Weite der Welt insgesamt*, der gerade die Erklärung der Welt aus sich selber gerecht zu werden hat. Wie nichts anderes verlangt die Weltveränderung und der Fahrplan, nach dem sie geschieht, so Umblick wie immer wieder nach vorwärts offenen Weitblick. Sie verlangt genau jene Orientiertheit, nicht mehr, aber auch nicht weniger, welche befähigt, den Umblick und Weitblick jederzeit präsent zu machen und zu aktivieren. Darum eben kann diese Art Wissensweite — eine Renaissance und kein Historismus — nicht lebhaft und reich genug erstrebt und gehalten werden; gerade an der Front.

Ein besonderes Vorbild dazu ist in neuer Form durch Engels gegeben. Was hat dieser vielinteressierte Mann nicht alles zu bewältigen gesucht, in wie vielen Stoffen blieb er anwesend! Mit der Wißbegier des Jünglings, mit der Ruhe des Manns, der nie den Weg verliert. Kompaß, Waffe und Licht zugleich gibt der dialektisch-materialistische Begriff, leicht gehandhabt, scharf siegend und erschließend. Gleichen Forschungsdrangs bewegte sich Engels in der Ökonomie, der grundlegenden, in der Geschichte, Naturwissenschaft, Philosophie und hatte deren Stoffe für seine Arbeit in stetem Miteinander parat. Ja, er beschritt Gebiete, die zu kennen, gar zu mehrten auch ein Polyhistor üblicherweise nicht verpflichtet war; so trieb er Militärwissenschaft, so Linguistik. Die Analysen des „Generals“ Engels, wie seine Freunde ihn nannten, ließen erstmalig die Wechsel der Heeresverfassung und Taktik (von den gepreßten „Gewalthaufen“ bis zu den frei schwärmenden Schützenketten) gesellschaftlich verstehen. Mehr noch: seine Aufsätze über den russisch-türkischen Krieg, den Krim-Krieg, den italienischen, den amerikanischen, den deutsch-französischen, sind der Ursprung einer marxistischen Militärwissenschaft. Die preußischen Generalstäbler hätten gewisse Anfänge zum späteren Sieg bei Stalingrad hier gewiß nicht vermutet; doch der „rote Literat“ schwieg auch in dieser ecclesia nicht. Und seine fast noch unvermutetere Linguistik, etwa die Untersuchung über den fränkischen Dialekt, ein Spezialthema also, zeigt an der eindringlichen Wichtigkeit, die Engels der Sprache beimißt, daß er ein wichtiger Philologe hätte sein können, wenn die Syntax in ganz anderen Lebensäußerungen ihm nicht noch wichtiger geworden wäre. So aber hat der gleiche Fachgelehrte mit Marx das „Kommunistische Manifest“ verfaßt und die

„Deutsche Ideologie“; er schrieb die „Lage der arbeitenden Klassen in England“, er orientierte auf so verschiedenartigen Punkten des revolutionären Kampffelds wie der „Wohnungsfrage“, dem „Ursprung der Familie“, der „Menschwerdung des Affen“, dem „Deutschen Bauernkrieg“, der „Revolution und Konterrevolution in Deutschland“, dem „Feuerbach“ und so fort. Er hat den zweiten und dritten Band des „Kapital“, an dessen Entstehung, wie vor allem an der Entstehung des historischen Materialismus er oft ununterscheidbar mitgewirkt hat, auf eine so tief-vertraute Art herausgegeben, wie noch nie ein Nachlaß zum Buch geformt und gerettet wurde. Engels selber sagte von sich bescheiden, er habe bei Marx' Lebzeiten stets nur die zweite Violine gespielt. Doch Engels war nicht nur an der Melodieführung der ersten Violine dauernd beteiligt, er ist eben auch kraft seiner Polyphonie, seiner von Marx stets bewunderten, statt der zweiten Violine ein *ganzes Orchester des Marxismus* geworden. Das in den angegebenen kleineren Schriften, die auf eine bis dahin unbekannte Weise neue Forschung mit gleichzeitiger Popularisierung und Propaganda verbinden. Das vor allem aber in den beiden vielstimmigsten Büchern des Polyhistor, im „Anti-Dühring“ und der „Dialektik der Natur“. Der „Anti-Dühring“, vielmehr: der schädliche Autor, gegen den das Buch gerichtet war und den es unsterblich machte wie die Fliege im Bernstein, gab Engels besondere Gelegenheit, sein Universalwesen neuen Stils am bequemsten Leitfaden zu reihen. Denn die Themen und ihre Folge waren von dem Talmi-Polyhistor Dühring, einem Kitsch-Materialisten dazu, der Polemik sozusagen vorgegeben; so konnte Engels gelegentlich dieser „Umwälzung der Wissenschaft“ den Leser landauf, landab, vernichtend, offenbarend über die richtige Wissenschaft informieren. Heute wäre so etwas, wenn es nötig wäre, höchstens an dem trivialen Sammler, dem sogenannten ontologischen, eines N. Hartmann möglich; ein Anti-Heidegger dagegen, so wichtig er vorerst noch sein mag, könnte an dem Nihilismus, selbst an dem Pfannkuchenkrater der Existenzialisten überhaupt nicht einmal mehr e contrario eine Weltsicht bieten. Dühring war immerhin ein Affe der Polyhistorie, ja der Systematik, sofern er seine unerheblichen Gedanken, contra Dialektik und den „Hegelianer Dr. K. Marx“, in der Ordnung: Mechanik, Ökonomie, Philosophie aufzubauen versuchte. Das also gab Engels die pädagogische Handhabe, bei Gelegenheit der Dühringschen Plattitüden und Schädlichkeiten nun die Weite des Marxismus zu entwickeln — mit Zeit und Raum beginnend, mit Staat, Familie, Erziehung schließend. Engels verhielt sich also zu Dühring genau so, wie sich Apollo in der griechischen Sage zu dem Anmaßer Marsyas verhielt: er hat ihn geschunden wie Apollo, aber er hat ihn auch wie dieser ganz wunderbar überstimmt. So benutzte er an Dühring eben die Gelegenheit, die Polyphonie des Marxismus in einer seitdem nicht mehr erreichten Weise anzustimmen. Als Polyhistorie marxistischen Stils, das heißt, mit proletarisch-revolutionärem Auftrag dahinter und der Theorie-Praxis seines Wohin und Wozu.

Zu Engels gehörte bekanntlich das Kühne, das weder ermatten noch verfetten läßt. So ist er nicht zuletzt darin Vorbild, daß er sein Viel-

wissen sozusagen ständig aufscheuchte. Engels hat nur selten Stellen, wo er nicht neu ansetzt, bei allem Zusammenhang. Freilich auch nur selten solche, wo er ohne Not Daten sucht, an denen doch nichts Neues, Anderes zu erfahren ist. Daß gezieltes Vielwissen sich gegen Barbaren und gegen Objektivisten zugleich richtet, dies wurde oben bedacht. Aber Barbaren sind, als praktizistische, auch den Positivisten nicht ganz unverwandt, die immer nur von Fall zu Fall zusammenhanglos, ebenfalls mit Handwerkelei vorgehen wollen. Und Objektivisten sind, als nicht nur neutrale, sondern allzu generalisierende, den Panlogisten nicht ganz unverwandt, die vor lauter Wald die Bäume, vor lauter Totalität des tout comprendre die Andersheiten nicht sehen. Engels ist von beiden nun gleichfalls völlig fern, auf Grund des theoretischen Sinns hier, des keinesfalls panlogistischen dort. Zunächst also enthält die Polyhistorie marxistischen Stils nichts, was dem uferlosen Nebeneinander eines zusammenhangsfeindlichen Positivismus entspricht. Sondern konträr: sie dient der möglichst vollen Abbildung der realen, ja par excellence realen Zusammenhänge selber, sie läßt diese im Begriff erschließen. Doch ebenso wie *umfängliche* Polyhistorie gegen den positivistischen Pluralismus die Instanzen der Zusammenhänge geltend macht, vernichtet *eindringlich* Polyhistorie die falsche Uniformität, die über einen ungekannten oder ad hoc verminderten Reichtum der Erscheinungen deduktiven Panlogismus ansetzt. Auf diese Art bildet sich zwar ein umfassender Bogen, doch auf Kosten des Besonderen, gar des Einzelnen als eines oft instanzenhaften, das es gleichfalls gibt; es erscheint ein „sequi ex“, wie beim ausnahmslosen Spinoza, obzwar mit etwas mehr Überguß als Spinoza darin. Wodurch die reale Abwandlung, auch Abgestuftheit, ja gegebenenfalls die reale Unterbrechung, die gerade den materiellen Prozeß von einem auskonstruierten unterscheiden mag, in abstrakt-homophoner Geschlossenheit ertrinkt. Engels hat derart, genau aus der Vielheit seines Wissens heraus, die marxistische Leitlinie, die dialektische Grundgesetzlichkeit niemals a priori auf die behandelten Phänomene „angewandt“. Er hat sie vielmehr immer wieder variant in den jeweiligen Stoffen selbst verfolgt, der Sache gewiß, deren Einheit nicht davor zittert, weniger gültig zu sein, wenn sie dem Schema (das nur eine andere Abart von Idealismus ist) völlig fernsteht. Gerade jenes stetig arbeitende Vielwissen, das auch weiß, was es nicht weiß, und das den umfassenden Begriff nicht mit dem raschen Einerlei einer Schablone, gar Hotelsauce verwechselt, gibt bei Engels, wie nun des Näheren aufgeht, immer wieder die lehrreichsten *Mahnungen und Hinweise*. Wobei es der nirgends bausch- und bogenhafte Denker streckenweise sogar an Aussparung nicht fehlen ließ. So, wenn er in einem Brief an J. Bloch vom 21. September 1890 erklärte, es werde „schwerlich gelingen, ... den Ursprung der hochdeutschen Lautverschiebung ... ökonomisch zu erklären“. Eine dem verwandte generöse Einsicht ließ Engels auch die Annahme einer *überall* mechanischen, schlechthin undurchkreuzten Notwendigkeit ablehnen. So in dem gleichen Brief, die Strebungen und Konflikte vieler Einzelwillen in der Geschichte betreffend: „Daraus, daß die einzelnen Willen ... zu einem Gesamtdurchschnitt, einer gemeinsamen Resultante verschmelzen, daraus

darf doch nicht geschlossen werden, daß sie = 0 zu setzen sind. Im Gegenteil, jeder trägt zur Resultante bei und ist insofern in ihr einbegriffen.“ Durchkreuzende, oft auch färbende Nebenursachen werden also wahrhaft poly-historisch gesehen, obwohl und weil das allgemeine Gesetz sich bei dergleichen am Ende durchsetzt. Und weit mehr noch war der keineswegs einschichtige Polyhistor veranlaßt, zwischen den Gesetzen der *Natur* und denen der *Gesellschaft* in einem wesentlichen, obzwar intrikaten Punkt wohl zu unterscheiden. Nämlich in jenem, der das allgemeine Gesetz hier nur als „Wechselspiel bewußtloser Agenzien“ zur Geltung kommen läßt, dort aber durch „handelnde, auf bestimmte Zwecke hinarbeitende Menschen“ (Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft). Es ist dieses ein Unterschied, dessen Unterschätzung oft heute noch aus den materialistischen Kategorien die „bestimmten Zwecke“ ausläßt. Wonach die der Geschichte so sehr spezifischen Finalitäten (Absicht, Planung, Ziel vor Augen) außer Begriff bleiben — wiederum aus homophonem Schematismus, aus einem ohnehin leicht mechanistischen. Die abergläubische Angst vor dem *Problem* Teleologie gehört nicht zum materialistischen Wissen, geschweige Vielwissen, sondern ist abstrakte Denkersparnis, die über die Hälfte der materiellen Welt wegläßt und sich trotzdem wunder wie materialistisch vorkommt oder vorkam. Und nicht anders sogar verhält es sich mit dem schematisch deduzierenden *Mißbrauch des Begriffs* „materialistisch“ selber als eines ungliederten; worüber gerade ein Polyhistor wie Engels, der viele Kammern im Haus der Materie kannte, fast nominalistisch klagte. So im Brief an C. Schmidt vom 5. August 1890: „Überhaupt dient das Wort ‚materialistisch‘ in Deutschland vielen jüngeren Schriftstellern als eine einfache Phrase, womit man alles und jedes ohne weiteres Studium etikettiert, das heißt, diese Etikette aufklebt und dann die Sache abgetan zu haben glaubt. Unsere Geschichtsauffassung aber ist vor allem eine Anleitung beim Studium, kein Hebel der Konstruktion à la Hegelianertum. Die ganze Geschichte muß neu studiert werden, die Daseinsbedingungen der verschiedenen Gesellschaftsformen müssen im einzelnen untersucht werden, ehe man versucht, die politischen, privatrechtlichen, ästhetischen, philosophischen, religiösen etc. Anschauungsweisen, die ihnen entsprechen, aus ihnen abzuleiten.“ Das Letztere freilich ist seit den Tagen, da Engels solche Weite des Wissens verlangte, vielfach geschehen, aber der Begriff „materialistisch“ selber, dieser erzimmanente, erzrealistische Erkenntnisbegriff, er wird auch heute noch, sofern das Gegenteil von Polyhistorie dahinter liegt, oft als Schablone gebraucht. Dann erscheint er, statt den Boden und das Substrat der Wirklichkeit analytisch und genetisch zu bezeichnen, als Schutzmarke eines besonders lethargischen Eh-schon-Wissens. Der Materie aber war es am wenigsten an der Wiege gesungen, ein *asylum ignorantiae* zu sein, genauso wenig, wie sie ein generelles Abstraktum ist, das der Kenntnis ihrer vielen Vermittlungsglieder, ihrer vielen Daseinsweisen nicht bedürfte. Gegen dieses Einebnende, wie es leichthin wieder mechanistisch wird, wendet sich Engels auch auf völlig grundsätzliche Weise; er nennt es das Schema einer „*Materie als solcher*“.

Er kämpft dagegen mit der qualitativen Einsicht, ohne die alle Materie grau ist: „Die Materie als solche ist eine reine Gedankenschöpfung und Abstraktion. Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierende unter dem Begriff Materie zusammenfassen. Materie als solche, im Unterschied von der bestimmten, existierenden Materie, ist also nichts Sinnlich-Existierendes. Wenn die Naturwissenschaft darauf ausgeht, die einheitliche Materie als solche aufzusuchen, die qualitativen Unterschiede auf bloß quantitative Verschiedenheiten der Zusammensetzung identischer kleinster Teilchen zu reduzieren, so tut sie dasselbe, wie wenn sie statt Kirschen, Birnen, Äpfel das Obst als solches, statt Katzen, Hunde, Schafe usw. das Säugetier als solches zu sehen verlangt, das Gas als solches, das Metall als solches, den Stein als solchen, die chemische Zusammensetzung als solche, die Bewegung als solche“ (Noten zum Anti-Dühring, Dietz, S. 470). Die weltkundige Abneigung gegen ein Schema F in zentralster Gestalt geht an dieser Stelle so weit, daß sie fast den Sensualismus anzurufen scheint; in Wahrheit aber ist auch hier das Gewissen wissenschaftgeladener Umsicht auf der Wacht. Dasselbe, das bereits den ersten Materialisten und Polyhistor zugleich: Demokrit, das *σῶζειν τὰ φαινόμενα* verlangen ließ, die Rettung der Erscheinungsfülle. Wobei Engels die „Materie als solche“, wo sie allenfalls und ausnahmsweise keine Abstraktion sein sollte, nicht etwa als übergreifend sieht, sondern ganz unmechanistisch, ganz entwicklungsgeschichtlich nur als — vergänglichen Anfang. So schließt die Philippika gegen „Materie als solche“ nicht nur mit „Rettung der Erscheinungen“, sondern in weiterer Polyhistorie fast aristotelisch, nämlich mit der Kategorie Keim. Dieses in Ansehung eben eines Obsts als solchen oder auch eines Säugetiers als solchen: „Die Darwinsche Theorie fordert ein solches Ursäugetier, ... muß aber gleichzeitig zugeben, daß, wenn es im Keim alle künftigen und jetzigen Säugetiere in sich enthielt, es in Wirklichkeit allen jetzigen Säugetieren untergeordnet und urroh war, daher vergänglicher als sie alle.“ Und wozu schließlich gerade dieser Art Gewissen von Polyhistorie, von dieser, wie man sieht, blühenden Abbildung eines blühend, fortblühend variierten Zusammenhangs? Es ist ein Gewissen, das es ablehnt, immer nur fünf bis sechs fertige Dominosteine hin und her zu schieben, als wäre damit die Wirklichkeit abbildlich erfaßt und gar zu meistern. Der Wille, dort zu sein, „wo Ein Tritt tausend Fäden regt, / Die Schifflein herüber hinüber schießen, / Die Fäden ungesehen fließen, / Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt“, der Wille, das zu wissen, entspringt dem Auftrag an die Philosophie, nicht in einer Gedankenfabrik zu bleiben und zu verliegen, vielmehr in *Theorie-Praxis* selber zum Weber-Meisterstück beschäftigt zu sein. Daher keine Revolution mehr ohne Wissen, aber auch kein wirkliches Wissen mehr, kein Universalismus der Nicht-Kontemplation, der nicht der Revolution diene, ihrer weltbefreienden Tat: „Diese weltbefreiende Tat durchzuführen, ist der geschichtliche Beruf des modernen Proletariats. Ihre geschichtlichen Bedingungen und damit ihre Natur selbst zu ergründen und so der zur Aktion berufenen, heute unterdrückten Klasse die Be-

dingungen und die Natur ihrer eigenen Aktion zum Bewußtsein zu bringen, ist die Aufgabe des theoretischen Ausdrucks der proletarischen Bewegung, des wissenschaftlichen Sozialismus“ (Anti-Dühring, Dietz, S. 354). Indem derart der wissenschaftliche Sozialismus auch im Wohin und Wozu die umfassendste Entdeckung der dialektisch-materiellen Bewegungsgesetze in Natur und Gesellschaft darstellt, fruktifiziert er zugleich diese Gesetze und ihre Notwendigkeiten; er wird also selber eine Bewegung, und zwar die entscheidendste im bisherigen Zusammenhang: die Bewegung zum Reich der Freiheit. Von diesem freilich am Ende des Näheren zu berichten, dazu reichte auch die Engelssche Polyhistorie noch nicht aus; denn alles wirkliche Wissen ist noch Stückwerk gleich dem Prozeß, dem es zugeordnet ist, und es geschieht in der Zeit, die sich erst *erfüllt*, nicht in einem kontemplierten Raum, der schon statisch *gefüllt* scheint.

Wie bekannt, hat der junge Engels auch mit dem begonnen, was man früher schöngeistig nannte. Er schrieb Gedichte, obzwar nach fremden Mustern, sowie einen satirischen Spaß: „Der Triumph des Glaubens“. Er stand dem „Jungen Deutschland“ nahe, solange wenigstens, bis er über die Schafe darin politisch herzog, die sich als Wölfe verkleidet hatten. Er liebte die alten deutschen Volksbücher, vor allem die Gestalt „Jung Siegfried“, als wäre es seine eigene. Er trieb kräftige Literaturkritik, beschäftigte sich angelegentlich mit der damaligen Sprachlust an Pointen und schrieb als Mann vom Bau 1839 an einen Freund namens Graeber den Satz: „Verbindet man Jean Pauls Schmuck mit Börnes Präzision, so sind die Grundzüge des modernen Stils gegeben.“ Aus der gleichen Jugendzeit stammt ein Artikel „Landschaften“, worin er mit eigener, romantisch versierter Anschaulichkeit eine Reise nach Westfalen, dem Rheinland, Holland und England beschreibt. Überraschend original ist darin eine Apologie der Heide (vgl. Lifschitz, Karl Marx und Friedrich Engels über Kunst und Literatur, 1951, S. 462 f.), dieses wohl spätest gewürdigten Landschaftsbilds: „Man hat es verschmäh't, ihre seltenen Reize, ihre versteckten poetischen Beziehungen aufzusuchen ... Wo mit dem Anbruch der Nacht das Menschliche verschwindet und die grausigen, formlosen Geschöpfe der Volksphantasie über den Boden hinhuschen, dessen Öde am hellen Mittag schon unheimlich ist... Erst seit ich die norddeutsche Heide kenne, habe ich die Grimmschen Kinder- und Hausmärchen recht verstanden.“ Item, der reiche Umblick in Wissenschaft, der Engels eignete, war von Anfang an auch mit ästhetischer Beziehung und Betroffenheit versehen; leider wurde gerade diese Beziehung durch andere, politisch damals dringendere, überdeckt. Und wenig ist beklagenswerter an der Kürze des Lebens oder auch am Konflikt der Pflichten, als daß solche Ubiquität, wo sie vorliegt, in dem Ihren zwar überall belichtet ist, doch nicht überall entwickelt werden konnte. So sind auch bei Engels seine zahlreichen Äußerungen zu Literatur und Literaturtheorie über die verschiedenen Schriften verstreut, also nicht systematisiert. Aber da gerade hier die Stimmen nicht zu zählen, sondern zu wägen sind, so sei — und die alte Beschäftigung mit ästhetischen Gegenständen ist darin wohlherhal-

ten — auf den Anteil von Engels an der Sickingen-Debatte mit Lasalle hingewiesen; er steht für vieles. Engels bewährt darin auch ästhetisch den Zusammenhang mit seiner Lebensarbeit und der Welt, die sie erschlossen hat, er berührt ihn gerade in einer der zentralsten ästhetischen Fragen: dem Tragischen. Die Ausführungen von Marx und Engels ergänzen sich hier, so in einer gemeinsamen Wendung von Schiller zu Shakespeare und doch wieder zu seitdem neu erschienenen Ländern. Gemäß dem gemeinsamen, von Engels formulierten Postulat: „Verschmelzung der größeren Gedankentiefe, des bewußten historischen Inhalts . . . mit der Shakespeareschen Lebendigkeit und Fülle der Handlung.“ Aber das Tragische in einer revolutionären Situation soll danach ganz auf den Boden dieser Situation selber gestellt werden und nicht ins Privatreich von Personen oder auch ins Luftreich von Ideen, deren Spruchbänder dann die Personen sind. Es gelten typische Charaktere in typischen Situationen und Konflikten, doch freilich: wie das neue Drama selber aussehen wird und dasjenige der sozialistischen, gar der kommunistischen Gesellschaft, darüber wie andererseits über kanonische Malerei oder die wahrhaft klassische Baukunst zu befinden, hielt Engels nicht für seine Sache. Denn dafür reichte auch seine Polyhistorie nicht aus, anders als bei Kunstpäpsten, die zum Unterschied von Engels zwar nicht vielwissend, jedoch allwissend sind. Also läßt Engels, auch als Orchester des Marxismus genommen, fast die ganze neue Ästhetik noch offen, nämlich der neuen Gesellschaft offen, die sich jetzt erst herausbildet. Und noch diese Zurückhaltung — nicht im Antizipieren, wohl aber im Dekretieren — ist keines der geringsten Zeichen seiner Wissensfülle.

Vom Wesen des sozialistischen Bewußtseins

von MATTHÄUS KLEIN (Berlin)

Es mag auf den ersten Blick eigenartig erscheinen, daß die Frage, was das sozialistische Bewußtsein sei, überhaupt noch gestellt und geklärt werden muß; macht doch dieser Begriff seit Jahr und Tag den wesentlichen Inhalt und das Ziel der ideologischen Arbeit in unserer Republik aus. Man sollte demnach annehmen, zumindest unter den Theoretikern und Propagandisten des sozialistischen Bewußtseins selbst müsse hierüber allgemeine Klarheit und Übereinstimmung bestehen. Allein, die Erfahrung lehrt, daß die Meinungen über diesen grundlegenden und natürlich auch umfassendsten Begriff unserer ideologischen und erzieherischen Arbeit keineswegs so einheitlich und übereinstimmend sind, wie man dies gerne voraussetzen möchte. Man braucht nur einmal in einem Kreise von Theoretikern des Marxismus die Frage nach dem Inhalt und dem Umfang des sozialistischen Bewußtseins aufzuwerfen, und schon wird man erleben, daß die unterschiedlichsten Auffassungen hierüber zutage treten. Die einen fassen den Begriff sozialistisches Bewußtsein sehr eng und möchten ihn auf ganz *bestimmte Formen* dieses Bewußtseins, z. B. auf den Marxismus-Leninismus oder auf die marxistische Weltanschauung oder auf die sozialistische Moral oder auch nur auf eine bestimmte Seite dieser, z. B. auf die Arbeitsmoral oder den sozialistischen Patriotismus, begrenzen; andere wieder fassen den Begriff sehr weit und dehnen ihn gleich auf *alle* Seiten und Formen des geistigen Lebens der Gesellschaft, auch auf die Naturwissenschaft aus. Und wie über den Umfang, so gehen auch über den Inhalt des Begriffs die Meinungen auseinander. Die einen sehen nur seinen historisch-sozialen, klassenmäßigen Inhalt, andere wieder stellen seinen weltanschaulich-theoretischen oder seinen politisch-ideologischen Inhalt in den Vordergrund. Fast ist man versucht, in Anlehnung an einen Gedanken Feuerbachs zu sagen, daß jeder einzelne seinen besonderen Beruf, seine besondere Lieblingsbeschäftigung oder Tätigkeit — der eine als Philosoph, der andere als Historiker, der dritte als Politiker, als Künstler, Literat usw. — zum Bestimmungsgrund für seine Urteile macht. Wie sollte er auch, sagt Feuerbach, in seinem Geist verleugnen, in seinem Denken erniedrigen, was er durch die Tat zelebriert, indem er mit Freuden demselben seine Kräfte weiht?

Eine so einseitige und subjektiv bedingte Betrachtungsweise ist sicher nicht geeignet, uns einer objektiven, wissenschaftlichen Klärung und Bestimmung dessen, was man unter sozialistischem Bewußtsein zu verstehen hat, näherzubringen. Der geistige Reichtum des einzelnen, und

mag er noch so groß sein, reicht nicht hin, ihn als Kriterium und als Grenze des geistigen Reichtums einer ganzen sozialen Klasse oder gar einer ganzen Gesellschaftsformation zu setzen!

Das sozialistische Bewußtsein ist eine historische Kategorie und kann deshalb, wie jede andere, auch nur im Zusammenhang mit den sie hervorbringenden und in ihrer Entwicklung bestimmenden Bedingungen und Voraussetzungen verstanden und erklärt werden. Das sozialistische Ideengut *überhaupt* hat eine lange Geschichte. Es entstand historisch — wir dürfen von der spontanen, gleichsam naturwüchsigen Moral der Urgesellschaft hier absehen — auf der Grundlage der Entstehung und Entwicklung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und der dadurch verursachten Spaltung der Gesellschaft in einander feindlich gegenüberstehende Klassen, in Besitzende und Besitzlose, Ausbeutende und Ausgebeutete, Herrschende und Beherrschte. Es erübrigt sich, in diesem Zusammenhang darauf einzugehen, wie und warum es in der Geschichte zur Herrschaft des Privateigentums an den Produktionsmitteln und dem daraus entspringenden Klassenantagonismus gekommen ist. Wichtig ist an dieser Stelle für uns nur, festzuhalten, daß historisch das sozialistische Fühlen und Denken ganz allgemein, unabhängig jetzt von seinen geschichtlich konkreten Formen und Inhalten, das Privateigentum an den Produktionsmitteln, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, die Spaltung der Gesellschaft in einander feindliche Klassen und den Kampf zwischen ihnen zu seiner objektiven sozialen Grundlage gehabt hat. Überall in der Geschichte der Gesellschaft, wo immer es Ausbeutung und Unterdrückung gegeben hat und gibt, da gab und gibt es auch, natürlich historisch stets bedingt, sozialistische Ideen und Vorstellungen.

Diese Ideen und Vorstellungen in der Geschichte gingen verständlicherweise nicht von den Kräften aus, die sich jeweils im Besitze der Produktionsmittel befanden, die sich in ihrer Stellung als Besitzende, Ausbeutende bzw. Herrschende befriedigt fühlten und darum allezeit bereit waren, die herrschende Ausbeuterordnung als „unveränderlich“, als „natur-“ oder gar „gottgewollt“ zu rechtfertigen, sondern vielmehr von denen, die unter dieser „gottgewollten“ Ordnung zu leiden hatten, die sich ihrer menschlichen Würde und Freiheit beraubt sahen, die aus ihrer sozialen Stellung und ihrer Elendslage herausstrebten und sich nach einer besseren Weltordnung sehnten. In einer in antagonistischen Klassen gespaltenen Gesellschaft ist ein einheitliches, alle Menschen dieser Gesellschaft in gleicher Weise verbindendes und verpflichtendes gesellschaftliches Bewußtsein schlechterdings nicht möglich. Vielmehr haben zu allen Zeiten der Klassengesellschaft die jeweils Ausgebeuteten und Unterdrückten sich auch ihre eigene Auffassung von den gesellschaftlichen Beziehungen gebildet und sie dem jeweils herrschenden gesellschaftlichen Bewußtsein, d. h. dem Bewußtsein der jeweils herrschenden Klasse der Gesellschaft, entgegengesetzt. Wer dies leugnen wollte, müßte die in der Geschichte so zahlreichen Aufstände und Kämpfe der unterdrückten und ausgebeuteten Massen gegen die jeweils herrschenden Gesellschaftsordnungen überhaupt für völlig un-

begreiflich erklären. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß sich auch immer alle Unterdrückten und Ausgebeuteten mit ihrem Klassenbewußtsein klar und eindeutig gegen das jeweils gesellschaftlich herrschende Klassenbewußtsein der Unterdrücker abgegrenzt hätten oder sich ihres Fühlens und Denkens als eines besonderen, dem herrschenden diametral entgegengesetzten Klassenbewußtseins stets bis zuletzt bewußt gewesen wären. Solche klaren und eindeutigen Abgrenzungen sind selbstverständlich nicht möglich; denn das jeweils herrschende gesellschaftliche Bewußtsein hat die Unterdrückten und Ausgebeuteten in ihrem Fühlen und Denken stets beeinflußt und sich diesem gegenüber nicht selten auch mit materieller Gewalt Respekt verschafft und als herrschendes behauptet. Doch braucht hierauf des näheren nicht eingegangen zu werden. Es kommt hier vielmehr darauf an, daß das gesellschaftliche Bewußtsein in der Geschichte der Klassengesellschaft immer ein gespaltenes, in klassenmäßig bestimmter Weise differenziertes Bewußtsein gewesen ist, daß jede Klasse der Gesellschaft jeweils das ihrer Stellung und Rolle in der Geschichte, ihren Interessen und Bestrebungen gemäße Bewußtsein herausgearbeitet hat, um sich mit dessen Hilfe in der Gesellschaft zu orientieren und zurechtzufinden und ihre Klasseninteressen zu verfechten.

Was nun das spezifisch sozialistische bzw. kommunistische Gedanken-gut betrifft, das uns in der Vergangenheit in dieser oder jener Form begegnet, so kann ganz allgemein festgestellt werden, daß es wesentlich den Protest, die Kritik, das Aufbegehren der Unterdrückten und Notleidenden gegen die jeweils herrschende Ausbeuterordnung, ihr Streben und ihre Sehnsucht nach Freiheit, Frieden, Glück und einem besseren, gerechteren Leben zum Ausdruck bringt. Hierin liegt denn auch der gemeinsame Wesenszug aller sozialistischen Ideen in der Geschichte, angefangen von den ersten keimhaften Ansätzen bei Hesiod oder den jüdischen Propheten, über des Jambulos' „Sonneninsel“ und den Kommunismus des Urchristentums, die sozialistischen Ideen religiöser Sekten und Schwärmer des ausgehenden Mittelalters, Thomas Morus' „Utopia“ und Campanellas „Sonnenstaat“, über die Systeme der Morelly und Mably und vieler anderer bis hin zu den modernen utopischen Theorien der Saint-Simon, Fourier, Owen usw. und schließlich zu der wissenschaftlich begründeten sozialistischen Theorie des Marxismus-Leninismus. In diesem Sinne ist der wissenschaftliche Sozialismus von Marx und Engels die direkte Fortführung und Weiterbildung des gesamten sozialistischen Ideenguts, das die Menschheit in den Jahrtausenden ihres Kampfes für Freiheit, Glück und Menschenwürde hergebracht hat.

Die Fortführung und Weiterbildung der überlieferten sozialistischen Ideen im Marxismus bedeutet jedoch nicht eine einfache, nur quantitative Bereicherung von schon Dagewesenem; sie bedeutet vielmehr auch ein grundsätzlich Neues, das es vor allem zu erfassen gilt, wenn man das Wesen des sozialistischen Bewußtseins in seinem modernen, marxistischen Sinne begreifen will. Das moderne sozialistische Bewußtsein, das im Marxismus-Leninismus seine höchste und reifste Gestalt

erhalten hat, besitzt eine *qualitativ* andere soziale und weltanschaulich-philosophische Grundlage als alle früheren Formen und Äußerungen sozialistischen und kommunistischen Denkens.

Zu keiner Zeit in den Jahrtausenden der Klassengesellschaft waren die ökonomischen und politischen Bedingungen gegeben, um die so erhabenen Ideen von der Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit aller Menschen usw. zu verwirklichen. Solange der soziale Boden für die Realisierung dieser Ideen objektiv noch nicht bereitet war, konnte das subjektive Streben der Menschen, und mochte es noch so edel und ehrlich sein, nicht ihre Verwirklichung herbeiführen. Man kann eben, wie der junge Karl Marx sich einmal sinngemäß ausgedrückt hat, der Wirklichkeit keinen Gedanken aufzwingen, wenn diese nicht selbst dem Gedanken entgegendrängt. Die sozialistischen Ideen der Vergangenheit mußten Träume, mußten Wunschland bleiben, weil die Bedingungen und Voraussetzungen für ihre Verwirklichung in der Gesellschaft selbst noch nicht herangereift waren. Hier liegt der objektive, der bestimmende Grund dafür, daß die Menschen mit ihren sozialistischen Ideen und Vorstellungen nur allzuoft aus der wirklichen Gesellschaft, in der sie lebten, geflüchtet sind und sich ihre kommunistischen Reiche außerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Realität, in ihren Träumen, Wünschen Vorstellungen aufgebaut haben; sie verlegten diese ihre Traumwelt entweder zurück in das „goldene Zeitalter“ der Urzeit oder weit ab von der bestehenden Gesellschaft auf irgendwelche fernen „Inseln“ oder auch, ganze historische Epochen überspringend und noch verborgene, künftige Entwicklungstendenzen spontan vorwegnehmend, in eine ferne Zukunft. Wie sehr auch diese Sozialutopien der Vergangenheit mit ihrem oft genialen, unter phantastischer Hülle hervorbrechenden und kühn antizipierenden Gedanken eines kommunistisch geordneten Gemeinwesens, in dem Privateigentum, Ausbeutung und Unterdrückung beseitigt und in dessen soziales Ganzes die Menschen als gleichberechtigte Glieder harmonisch eingefügt sind, uns noch heute Bewunderung abringen, so bedurften und bedürfen sie doch, um in ihrem eigenen Sinne gesellschaftlich wirksam werden zu können, einer grundlegenden Korrektur und wahrhaft *kritischen* Verarbeitung durch die geschichtlich höchste Form des sozialistischen Bewußtseins, durch den Marxismus-Leninismus.

Diese Korrektur und kritische Verarbeitung der überlieferten sozialistischen Ideen und Theorien war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts objektiv notwendig geworden, weil diese weder in sozialer noch in theoretischer Hinsicht den Erfordernissen der neuen historischen Situation, die durch den Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Arbeiterklasse gekennzeichnet ist, gerecht werden konnten. Mit der modernen Arbeiterklasse trat jene gesellschaftliche Kraft in die Geschichte, die auf Grund ihrer Lage dazu berufen ist, jedwede Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zu beseitigen und die neue, sozialistische Gesellschaft zu begründen. Um dieses gewaltige Werk zu vollbringen, bedarf die Arbeiterklasse nicht irgendwelcher sozialistischer Ideen und Theorien, die nur ein phantastisch verzerrtes Bild

der gesellschaftlichen Wirklichkeit vermitteln und darum auch die Arbeiterklasse, falls sie sich von ihnen leiten läßt, unweigerlich in die Irre führen, sondern was sie braucht, ist ein ganz bestimmtes, die Wirklichkeit und ihre Entwicklungsgesetze richtig widerspiegelndes Bewußtsein, das nur dank dieser Eigenschaft in der Lage ist, ihr über die Bedingungen, die Mittel und Wege ihrer Befreiung Klarheit zu geben.

Da in aller früheren Geschichte die Bedingungen für die Befreiung einer bestimmten Klasse niemals zugleich auch mit den Bedingungen für die Befreiung der gesamten Gesellschaft zusammenfielen, war es auch für die betreffende Klasse schlechterdings unmöglich und historisch auch gar nicht notwendig, ein richtiges, *wissenschaftlich* fundiertes Bewußtsein von der Befreiung der Gesellschaft auszuarbeiten. Auch hier gilt, daß die Geschichte nichts Wesentliches tut, wenn dafür nicht ein zwingendes Bedürfnis vorliegt. Die Theoretiker und Ideologen der jungen, um ihre Befreiung vom Feudalismus kämpfenden Bourgeoisie drangen in das Wesen der gesellschaftlichen Erscheinungen ihrer Zeit gerade so weit ein, wie dies beim gegebenen Entwicklungsstand der Gesellschaft und der Wissenschaft objektiv möglich und zur Befreiung der Bourgeoisie notwendig war. Und wenn die Ideologen der jungen Bourgeoisie mit ihren Ideen und Theorien dem Freiheitsanspruch aller vom Feudalismus Unterdrückten Ausdruck verliehen, so war das eben nur insoweit und insofern objektiv begründet, als die Bourgeoisie zu jener Zeit in ihrem Klasseninteresse tatsächlich auch das Interesse aller Unterdrückten repräsentierte. Dies zu betonen ist notwendig, um die fortschrittlichen, teilweise direkt kommunistische Züge tragenden plebejischen und bürgerlichen Ideen aus der Zeit *vor* der Entstehung des Marxismus ganz klar abzugrenzen von denen, die seitdem von der Bourgeoisie propagiert worden sind und noch heute propagiert werden.

Der Marxismus konnte die fortschrittlichen bürgerlichen Ideen, die Ideen der Freiheit, der Humanität, der Gleichheit aller Menschen usw. in sich aufnehmen, weil sie ihrer allgemeinen Form nach bereits über die Bourgeoisie hinaus- und auf das Proletariat als den wirklichen Schöpfer des Reiches der Freiheit für alle Menschen hinwiesen. Er mußte sie aber auch zugleich kritisch verarbeiten und auf neue, auf die proletarischen Klassengrundlagen stellen, weil nur durch den Kampf des Proletariats ihre Verwirklichung für die gesamte Menschheit gesichert werden kann. Die bürgerliche Ideologie konnte nur zeitweilig und in beschränktem Maße das Allgemeininteresse der Menschheit und des historischen Fortschritts widerspiegeln. Das war der Fall, als sich die Bourgeoisie noch in ihrem Aufstieg befand und gemeinsam mit den unterdrückten Volksmassen den Kampf gegen den Feudalismus und für die Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft führte. Die bürgerliche Ideologie mußte, als Ideologie einer besitzenden und ausbeutenden Klasse, ihren fortschrittlichen Charakter jedoch verlieren, als die Bourgeoisie zur politischen Macht gelangt und das moderne Industrie-proletariat mit selbständigen Klassenforderungen auf die Bühne der

Geschichte getreten war. Von nun an wird die Bourgeoisie mehr und mehr reaktionär, während die Arbeiterklasse zum Repräsentanten des historischen Fortschritts und des allgemeinen Interesses der Gesellschaft wird.

Hier liegen die tiefen sozialen Gründe dafür, daß sich die bürgerliche Ideologie, auch wenn sie ihre „allgemeine“ Gültigkeit noch so laut geltend machte und noch geltend macht, genauso wenig zur einheitlichen und allgemein anerkannten Ideologie der Gesellschaft entwickeln konnte wie alle früheren in der Geschichte der Klassengesellschaft zur Herrschaft gelangten Ideologien. Wie diese jeweils in den Ideologien der Unterdrückten und Ausgebeuteten, wenn auch in noch so phantastischer Form, ihren Gegensatz hatten, so hat auch die bürgerliche Ideologie ihren unversöhnlichen Gegner in der proletarischen, sozialistischen Ideologie. Aber hier bestehen doch zugleich auch gegenüber allen früheren ideologischen Verhältnissen grundlegende Unterschiede. Erstmals in der Geschichte sind in den Existenzbedingungen einer besonderen Klasse, nämlich der modernen Arbeiterklasse, die Bedingungen für die Befreiung der gesamten Gesellschaft von Ausbeutung und Unterdrückung, für die Begründung und Errichtung der wirklichen, nicht mehr einer bloß erträumten und als „System“ konstruierten, sozialistischen Gesellschaft objektiv gegeben. Erstmals in der Geschichte fallen damit auch die besonderen Interessen einer bestimmten Klasse, der Arbeiterklasse, in zeitlicher und sozialer Hinsicht völlig uneingeschränkt mit den allgemeinen Interessen der Gesellschaft zusammen. Indem die Arbeiterklasse ihre besonderen Klasseninteressen, ihre Bestrebungen und Ziele durchsetzt und verwirklicht, verwirklicht sie zugleich die kühnsten und erhabensten Träume und Sehnsüchte der ganzen Menschheit. Darum erhält erst jetzt, im Befreiungskampf der Arbeiterklasse der Befreiungskampf aller Unterdrückten seine höchste Zuspitzung und in den Siegen der Arbeiterklasse seine geschichtliche Erfüllung und Vollendung.

Hier, durch diese nur in groben Zügen skizzierte welthistorische Mission der modernen Arbeiterklasse, erhält denn auch das moderne, von Marx und Engels *wissenschaftlich* begründete sozialistische Bewußtsein seinen tiefen ideellen Inhalt und seine erhabene soziale und welthistorische Bestimmung und Bedeutung, und eben dadurch unterscheidet es sich grundsätzlich von allen früheren gesellschaftlichen Bewußtseinsformen. Weil die Arbeiterklasse — im Unterschied zu allen früher zur Macht gekommenen Klassen — als der historisch berufene Schöpfer der sozialistischen Gesellschaft keine Klasse mehr nach sich ziehen kann, die es erneut in der Unterdrückung und Ausbeutung zu halten gelte, sondern weil sie, indem sie mit der Verwirklichung des Sozialismus und Kommunismus sich selbst als Klasse aufhebt, zugleich alle Klassen der Gesellschaft überhaupt aufhebt und die einheitliche, klassenlose Gesellschaft aufbaut, darum hat auch das sozialistische Bewußtsein, das das besondere gesellschaftliche Sein der Arbeiterklasse sowie das, was diese Klasse ihrem Sein gemäß zu tun gezwungen ist, widerspiegelt, die besondere Fähigkeit, sich zum einheit-

lichen, allgemein anerkannten Bewußtsein der neuen, sozialistisch-kommunistischen Gesellschaft, zum Bewußtsein der neuen, schon im Kommen begriffenen, wahrhaft menschlichen Gesellschaft zu entwickeln. Hier liegen die tiefsten Gründe dafür, warum es unter all den erhabenen menschheitlichen Gedanken, die je von den edelsten Geistern der Menschheit gedacht und ausgesprochen worden sind, keinen einzigen geben kann, der mit dem sozialistischen Bewußtsein in Widerspruch stünde. Alle progressiven Gedanken der Menschheit erhalten vielmehr erst im sozialistischen Bewußtsein ihre Erfüllung und wirkliche Entfaltung.

Doch ist das Wesen des sozialistischen Bewußtseins noch nicht darin erschöpft, daß es an die moderne Arbeiterklasse gebunden ist und durch ihren Kampf realisiert wird. Es muß vielmehr, wenn sein Wesen im ganzen und alle seine hieraus sich ergebenden besonderen Qualitäten im einzelnen erfaßt werden sollen, des weiteren dahin bestimmt werden, daß es die einzige Entwicklungsform des gesellschaftlichen Bewußtseins ist, die in all ihren besonderen Formen philosophisch-wissenschaftlich begründet ist. Diese weltanschaulich-theoretische Bestimmung des Wesens des sozialistischen Bewußtseins ist notwendig aus mehreren Gründen. Dieses Bewußtsein wird dadurch klar abgegrenzt einmal gegen die verschiedenen nichtmarxistischen, sich aber als sozialistisch ausgehenden Ideen und Theorien der Sozialdemokratie, zum andern gegen die täglich spontan entstehenden, im Bereich des Emotionellen und der Vorstellung steckenbleibenden „Keime“ des sozialistischen Bewußtseins, zum dritten gegen das bürgerliche Bewußtsein und alle anderen vormarxistischen Bewußtseinsformen. Der wichtigste Grund besteht jedoch darin, daß das sozialistische Bewußtsein als das Klassenbewußtsein der Arbeiterklasse dieser überhaupt nur dadurch den Weg zu ihrer Befreiung erhellen kann, daß es auf einer wissenschaftlich gesicherten weltanschaulichen Grundlage basiert. Die Arbeiterklasse kann ihre sozialen Interessen nur mit Hilfe der wissenschaftlich begründeten Weltanschauung des dialektischen Materialismus verwirklichen. Und andererseits ist die Arbeiterklasse die einzige nach der Macht strebende Klasse, die dank ihrer hohen menschheitlichen Ziele niemals die wissenschaftliche Wahrheit und ihre Konsequenzen zu fürchten braucht.

Die Theoretiker der Bourgeoisie konnten sich bei der Ausbildung der bürgerlichen Weltanschauung und Ideologie nur solange an der materialistischen Philosophie und an der Naturwissenschaft orientieren und nur solange einen wirklichen Kampf gegen die Religion und die metaphysischen Spekulationen des mittelalterlichen Feudalismus führen, als die Bourgeoisie, um ihre ökonomischen Interessen durchzusetzen, noch den politischen Kampf gegen die Kräfte des Feudalismus führen mußte. Die bürgerliche Ideologie hat den Boden des Materialismus verlassen und sich mehr und mehr an der von ihr dereinst so leidenschaftlich bekämpften Religion und am philosophischen Idealismus orientiert, nachdem sie durch den Sieg der Bourgeoisie zur herrschenden Ideologie der Gesellschaft geworden war. Nur mit Hilfe der reli-

giösen und idealistischen Weltanschauungen ist es den Ideologen der Bourgeoisie möglich, ihren Lehren von der angeblichen „Gottgewolltheit“ der kapitalistischen Ausbeuterordnung, von der angeblichen „Unerkennbarkeit“ gesellschaftlicher Gesetze, von dem Walten sogenannter „höherer“ Mächte, wie Gottes, des Zufalls usw., wenigstens den *Schein* einer theoretischen Begründung zu geben. Der Zweck dieser idealistisch und religiös fundierten bürgerlichen Ideologie ist nur allzu durchsichtig. Die bürgerlichen Ideologen wollen den Volksmassen einreden, daß sie „übernatürlichen Mächten“ ausgeliefert seien, daß es keine erkennbaren Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung gebe, auf die sich die Massen in ihrem Handeln stützen können, daß es folglich völlig sinnlos sei, gegen imperialistische Ausbeutung und Kriegsgefahr, für Frieden und Demokratie, für Völkerfreiheit und Sozialismus zu kämpfen. Es ist heute vor allem die Religion, die von den Ideologen des Imperialismus mit besonderer Vorliebe dazu mißbraucht wird, die Volksmassen zu verdummen und sie weltanschaulich gegenüber den menscheitsfeindlichen Bestrebungen der Imperialisten blind zu machen. Wie der Antikommunismus und Antisowjetismus in politischer Hinsicht, so soll die Religion in weltanschaulicher Hinsicht die Grundlage und die Klammer bilden, die alle Menschen in gleicher Weise um die imperialistischen Machthaber zusammenschließt und zusammenhält. Dem reaktionären Klassenwesen der bürgerlichen Ideologie entspricht ganz und gar die Unwissenschaftlichkeit, ja Wissenschaftsfeindlichkeit ihrer weltanschaulichen Grundlage.

Demgegenüber gründet sich das sozialistische Bewußtsein in allen seinen Formen auf die einheitliche, Natur und Gesellschaft in gleicher Weise umspannende und wissenschaftlich verallgemeinernde Weltanschauung des dialektischen Materialismus. Diese Weltanschauung verdankt ihre Entstehung nicht einer zufälligen Entdeckung in der Geschichte des menschlichen Denkens. Sie ist vielmehr das gesetzmäßige Ergebnis der vorangegangenen Philosophie und Wissenschaft, die, ihrerseits wieder im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Höherentwicklung insgesamt, mit der Entwicklung der Produktion, der Technik und großen Industrie sowie der sozialen Klassenkämpfe der aufsteigenden bürgerlichen Epoche, in der Situation der Entstehung des Marxismus ihre bis dahin höchste Stufe erreicht hatte. Die Begründung des dialektischen Materialismus war möglich geworden, weil alle Elemente hierfür in der von der Bourgeoisie getragenen Philosophie, insbesondere der Hegelschen Dialektik und der materialistischen Philosophie des 17.—19. Jahrhunderts, vorgebildet waren; sie wurde historisch notwendig, weil die neu in die Geschichte getretene Arbeiterklasse eine eigene Weltanschauung brauchte, um sich ihrer Stellung und Rolle in der Geschichte bewußt werden zu können.

Nun hat aber die Arbeiterklasse es nicht selbst vermocht, die ihr gemäße Weltanschauung auszuarbeiten. Diese mußte ihr erst gebracht und mußte von außen in sie hineingetragen werden. Wir stehen hier vor einem eigenartigen Sachverhalt, der nicht nur von historischem Interesse ist, dessen Verständnis — wie noch zu zeigen sein wird —

auch für die Gegenwart größte Bedeutung hat: die Arbeiterbewegung, so lehrt uns die Geschichte, kann sich nicht selbständig und aus eigenen Kräften von dem Einfluß der bürgerlichen Ideologie, die auf ihr lastet, befreien und auf die Höhe einer mit dem Entwicklungsgang der Geschichte und mit ihren eigenen Lebensinteressen übereinstimmenden Ideologie erheben. All die zahlreichen praktischen Erfahrungen, die das Proletariat in seinen aus Not und Verzweiflung geborenen Kämpfen gegen die unmenschliche kapitalistische Ausbeutung und Unterdrückung gesammelt hat, reichen nicht hin, um zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung und des Klassenkampfes zu gelangen. Diese Erfahrungen führen, wie Lenin nachgewiesen hat, nur zu einem tradeunionistischen Bewußtsein; das heißt aber, daß die Arbeiterbewegung *ohne* das wissenschaftliche sozialistische Bewußtsein, das von außen in sie erst hineingetragen werden muß, hoffnungslos in der Spontaneität und in der bürgerlichen Ideologie befangen bliebe und so unter die grausame Macht des Kapitals versklavt bleiben müßte.

Nun entsteht auf einer bestimmten, relativ hohen Stufe der historisch-sozialen und historisch-theoretischen Entwicklung außerhalb und neben der Arbeiterbewegung, einzig und allein aus den Erkenntnissen und dank den Erkenntnismitteln, die die vorausgegangene Philosophie und Wissenschaft hervorgebracht hat, die neue Weltanschauung des dialektischen Materialismus und auf seiner Grundlage der wissenschaftliche Sozialismus. Das beachtenswerte historisch Neue hierbei ist nun, daß diese neue Weltanschauung des Marxismus, obwohl sie nach den Worten Lenins die „direkte Fortsetzung“ und das gesetzmäßige Ergebnis der vorangegangenen Philosophie und Wissenschaft ist, doch gegenüber dieser ganz neue Qualitäten aufweist. Alle vorausgegangene, uns schriftlich überlieferte Philosophie und Wissenschaft wurde wesentlich von den Ideologen und Theoretikern besitzender und ausbeutender Klassen getragen und geformt und im Interesse dieser Klassen natürlich auch ausgenutzt. Ganz anders verhält es sich mit der neuen Weltanschauung des Marxismus. Sie erweist sich auf Grund ihrer objektiv wahren Erkenntnisse, die sie, um dies noch einmal ganz klar zu unterstreichen, einzig und allein mit den Mitteln der Philosophie und Wissenschaft gewonnen hat, als in direktem Gegensatz stehend zu den Bestrebungen und Interessen der besitzenden und ausbeutenden Klassen. Sie erweist sich als Weltanschauung und Wissenschaft gerade der Klasse, die sich eben erst, zwar noch ganz elementar und spontan, als die neue gesellschaftsbildende und gesellschaftstragende Kraft der modernen Gesellschaft angekündigt hatte, eben der Arbeiterklasse.

Von diesem Augenblick an aber, da sich die neue Philosophie und Wissenschaft auf Grund ihrer objektiv wahren Erkenntnisse als *unvereinbar* mit den egoistischen Bestrebungen und Klasseninteressen der Bourgeoisie, der letzten Ausbeuterklasse in der Geschichte, erwiesen hat, und zwar dadurch, daß sie die Lebensinteressen und Bestrebungen der Arbeiterklasse als völlig übereinstimmend mit den erkannten objektiven Gesetzmäßigkeiten, mit dem gesetzmäßigen Gang der modernen

gesellschaftlichen Entwicklung nachwies, von dem Augenblick an wird die Arbeiterklasse in die Lage versetzt, sich ihres eigenen Wesens und der ihr von der Geschichte selbst zudiktierten Rolle und Aufgabe *bewußt* zu werden und sich als die objektiv erste Klasse der modernen Gesellschaft nun auch dessen subjektiv bewußt, *selbstbewußt* an die Spitze der modernen gesellschaftlichen Bewegung zu stellen.

Darin besteht die ganze Größe und welthistorische Bedeutung von Marx, daß er der Arbeiterklasse, die spontan, d. h. noch ohne *wissenschaftliches* sozialistisches Bewußtsein, um ihre Befreiung ringt und zum Licht emporstrebt, das Licht gerade derjenigen Weltanschauung und Wissenschaft geschenkt hat, die den Lebensinteressen und Bestrebungen der Arbeiterklasse und der Volksmassen wissenschaftlichen Ausdruck verleiht, die in ihren Aussagen mit den von der Wissenschaft aufgedeckten objektiven Entwicklungsgesetzen der Natur und Gesellschaft übereinstimmt und eben dadurch die Arbeiterklasse und die Volksmassen befähigt, den Kampf für ihre Befreiung von kapitalistischer Ausbeutung und Unterdrückung siegreich zu bestehen. Darin sah W. I. Lenin das „große welthistorische Verdienst“ von Marx und Engels, „daß sie den Proletariern aller Länder ihre Rolle, ihre Aufgabe, ihre Berufung, aufgezeigt haben: sich als die ersten zum revolutionären Kampf gegen das Kapital zu erheben und in diesem Kampfe *alle* Werktätigen und Ausgebeuteten um sich zu vereinigen“ (W. I. Lenin, Marx-Engels-Marxismus, Moskau 1947, S. 54).

Wenn nun heute die Arbeiterklasse diesen Kampf gegen das Kapital auf einem großen Teil der Erde bereits siegreich bestanden hat und überall in der Welt Erfolg an Erfolg zu reihen vermag, so liegt der Grund hierfür nicht allein in der Kraft der Arbeiterklasse selbst, sondern ebenso wesentlich darin, daß sie sich von einer Theorie leiten läßt, die die Gesetze dieses Kampfes aufdeckt und es ihr eben dadurch überhaupt erst ermöglicht, diese objektiven Gesetze für die Durchsetzung ihrer Klasseninteressen und Klassenziele auszunutzen. Die Wahrheit des marxistischen Prinzips der Einheit von Theorie und Praxis liegt darin begründet, daß die sozialistische Theorie an eine Klasse gebunden ist, deren Bestrebungen mit den objektiven Entwicklungsgesetzen des gesellschaftlichen Lebens übereinstimmen und darum auch auf die Durchsetzung dieser Gesetze, die von der sozialistischen Theorie widergespiegelt werden, hinzielen.

Die vormarxschen idealistischen Philosophen waren der Meinung, daß ihre Ideen und Theorien schon aus sich selbst heraus stark genug seien, die gesellschaftliche Wirklichkeit zu gestalten. Sie fragten gar nicht danach, ob ihre Ideen auch mit dem objektiven Gang der Geschichte übereinstimmten. Sie beachteten nicht die Rolle der Volksmassen, die die wichtigste und entscheidende Kraft in jeder Vorwärtsbewegung der Geschichte sind. Dadurch, daß der Marxismus in konsequenter Ausdehnung der materialistischen Theorie auf die Gesellschaft und ihre Entwicklung alle sozialen Beziehungen der Menschen auf ihre grundlegenden, materiellen Lebensbedingungen zurückführte und unter diesen Bedingungen wieder insbesondere die *gesellschaft-*

liche Produktion zum Gegenstand seiner Untersuchungen machte, war es ihm möglich geworden, nicht nur die objektiven ökonomischen Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung aufzudecken, sondern gleichzeitig damit auch die in aller bisherigen Geschichtsbetrachtung fast völlig außer acht gelassene Rolle der Produzenten und der Volksmassen als der wirklichen Träger und Schöpfer des geschichtlichen Lebens zu erkennen und die gewonnenen wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht mit beliebigen Kräften der Gesellschaft, sondern gerade und erstmals mit den Produzenten selbst, den Arbeitern und allen übrigen Werktätigen, zu verbinden. Dem Marxismus ist die wissenschaftliche Wahrheit nicht reiner Selbstzweck, sondern er verbindet sie mit den werktätigen Massen, um ihnen dadurch die Verwirklichung der Ziele, die sie sich in ihrem Kampf um ein besseres Leben setzen, zu ermöglichen und zu erleichtern. „Der Marxismus“, schreibt Lenin, „unterscheidet sich von allen anderen sozialistischen Theorien durch eine wunderbare Verbindung absoluter wissenschaftlicher Nüchternheit in der Analyse der objektiven Sachlage und des objektiven Entwicklungsganges mit der entschiedensten Anerkennung der Bedeutung der revolutionären Energie, der revolutionären Schaffenskraft, der revolutionären Initiative der Massen und natürlich auch der einzelnen Personen, Gruppen, Organisationen und Parteien, die es verstehen, die Verbindung mit den einen oder anderen Klassen herauszufinden und zu realisieren“ (W. I. Lenin, Marx-Engels-Marxismus, S. 176).

Hierdurch also, in der unlöslichen, organischen Verbundenheit von objektiver, wissenschaftlicher Wahrheit mit der entschiedensten Anerkennung der revolutionären Schöpferkraft der Massen, in dieser Einheit, die *nur* dem sozialistischen, auf dem dialektischen Materialismus begründeten Bewußtsein eigen ist, dürfte das Wesen dieses Bewußtseins, sein ideeller und sozialer Gehalt in allgemeiner Form gekennzeichnet sein. Danach ist das sozialistische Bewußtsein nicht mehr, wie alle früheren gesellschaftlichen Bewußtseinsformen, nur ein mehr oder weniger richtiges bzw. mehr oder weniger verzerrtes Abbild der gesellschaftlichen Wirklichkeit in den Köpfen der Menschen, sondern es ist die einzige Entwicklungsform des gesellschaftlichen Bewußtseins überhaupt, mit deren Hilfe sich die Arbeiterklasse und die ganze fortschrittliche Menschheit die gesellschaftliche Wirklichkeit und nicht nur diese, sondern auch die Welt *im ganzen*, gedanklich so anzueignen vermögen, wie sie wirklich ist und wie sie sich, diesem ihrem eigenen Sein und ihren eigenen Gesetzen gemäß, bewegt, verändert und entwickelt. Das sozialistische Bewußtsein ist darum, dank seinem objektiven Wahrheitsgehalt, die einzige Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, die die werktätigen Menschen befähigt, die Welt in ihrem eigenen Sinne und ihrer eigenen Richtung umzugestalten und hierbei zugleich auch sich selbst zu verändern, und zwar in einer Richtung, die der kommenden neuen Menschheit des Sozialismus, des Friedens und der Freiheit entgegenstrebt.

ÜBERSETZUNGEN

Lenin als Philosoph

von HENRI LEFEBVRE (Frankreich)

Seit nahezu drei Jahrtausenden hat die Philosophie nach den höchsten und edelsten Zielen gestrebt. Sie hat sich grandiose Aufgaben gestellt. *Die Wahrheit* hat sie ergründen wollen, nicht nur Wahrheiten. *Die Wahrheit*, das heißt, eine wahre Vorstellung von der Welt. Die Philosophie hat die Menschen erleuchten wollen und ihnen den Weg zeigen zum Glück. Sie hat ihnen zu leben helfen und ihnen das Gute definieren wollen. Schließlich hat sie in ihren Untersuchungen sie über die Schönheit aufklären wollen.

Einer der größten klassischen Philosophen, Platon, umriß die Ziele der Philosophie in dem Wunsch, daß einst der Staatsmann Philosoph, der Philosoph Staatsmann und politischer Führer sein möge. Dennoch führte in der klassischen Philosophie der Philosoph sein eigenes Leben, ein philosophisches Leben, losgelöst vom Leben der meisten Menschen. Die Philosophie und das philosophische Leben begannen mit dieser Loslösung und dieser Absonderung. Die Philosophie zielte darauf ab, zwischen sich und das Leben, zwischen sich und die anderen Formen des Wissens, der Praxis und Technik und der Wissenschaften eine Kluft zu setzen. Sie strebte danach, sich über die Wissenschaften und über die Praxis zu erheben in eine eigene Domäne. Sie wurde unvermeidlicherweise spekulative Konstruktion, das Werk des Philosophen, sein *System*. Es war sein eigenes Leben, das der Philosoph als Beispiel, als Vorbild setzte, als Weg zum Glück durch seine Weisheit. Er behauptete, ein absolutes, definitives Wissen zu erreichen, und er richtete sich in seinem System ein, um diesen Anspruch des Systems zu rechtfertigen. Er schrieb sich z. B. ein Teilhaben an der Allwissenheit Gottes zu. Er verlieh sich Fähigkeiten, die über die der gewöhnlichen Sterblichen erhaben sind, philosophische Eingebung, Erleuchtung, Inspiration.

So wurde in die Philosophie jener Widerspruch eingeführt, den das *Hegelsche System* zu seinem Paroxysmus führen sollte. Er sollte gleichzeitig mit der Philosophie Hegels die klassische Philosophie zum Bersten bringen. Engels hat zu diesem Punkt alle nötigen Aufklärungen gegeben.

Die Grundidee von Marx und seinen Nachfolgern ist, daß die Philosophie im Marxismus (dialektischen Materialismus) und durch ihn aufgehoben worden ist. Aufgehoben, das heißt, gleichzeitig verneint und

realisiert, umgeformt und auf eine höhere Ebene gebracht. Von seinen ersten Werken an hat Marx verheißen, daß die höchsten Strebungen der Philosophie erfüllt werden würden, aber in einer ganz neuen, selbständigen Form, wie sie die klassischen Philosophen nicht vorausgesehen. „Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen ... Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“¹

Das, was fällt, ist die abstrakte, spekulative Philosophie, die an die Stelle des Apfels, der Orange, der Kirsche die Frucht im allgemeinen und die Idee der Frucht setzt, um davon die wirklichen Früchte abzuleiten. Das, was in Hilflosigkeit fällt, ist diejenige Philosophie, die losgelöst ist von der Praxis, vom Handeln, von den anderen Wissenschaften und schließlich vom Leben; es ist die Philosophie, die sich damit begnügt, die Welt zu interpretieren, statt sie zu verändern.

Mit dem Marxismus tut die Philosophie einen gewaltigen Schritt vorwärts. Sie verwandelt sich von Grund auf, aber das Wesentliche behält sie, es bereichernd, bei, den lebendigen Kern. Nur das hinfällige Element, die Form, die tote Hülle, schwindet.

Insofern die Philosophie sich um eine wahre Vorstellung von der Welt bemüht, insofern sie nach einem wirksamen Denken sucht und nach einem Weg, der die Menschen zur Fülle des Guten und der Schönheit führt, verwirklicht sie sich. Und auf diese Weise erfüllt sich die prophetische Vorausschau Platons: der Philosoph ist nicht nur Mann der Tat und politischer Mensch geworden, sondern Staatsmann und Haupt des Staates. Der Philosoph im neuen Sinn, Typus und Modell eines neuen Menschen, lenkt durch sein Denken und sein Handeln die Bildung eines Staates von neuem Typus. Dieser Philosoph, im neuen Sinne des Wortes, das ist Lenin.

Wohlverstanden, die offiziellen Philosophen von Profession, die aus ideologischen und sozialen Gründen in die erstickende und tote Muschelschale der alten Philosophie eingeschlossen sind, sie haben den neuen Philosophen nicht verstanden. Sie haben ihn nicht anerkannt. Ich nenne als Beweis dafür nur die letzte Veröffentlichung von Merleau-Ponty, der in Frankreich heute die höchste offizielle Autorität in der philosophischen Domäne darstellt. Merleau-Ponty hat soeben unter dem Titel „*Lob der Philosophie*“ seine Inauguralvorlesung am Collège de France veröffentlicht. Nun, auf Seite 73 klagt Merleau-Ponty, ohne ihn zu nennen, Lenin an (genauer Engels und Lenin), daß er gleichzeitig die Philosophie und den authentischen Marxismus, das Neue am Marxismus, seine „so neue Intuition“, *aus der Welt geschafft* habe. Und das dadurch, daß er eine Dialektik der Dinge und der Materie, eine objektive Dialektik, der Dialektik des Bewußtseins unterschob.

¹ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. Dietz Verlag, Berlin 1953, S. 27.

Ich werde später auf diese Interpretation des Marxismus zurückkommen im Zusammenhang mit Lenins Buch „*Materialismus und Empirio-kritizismus*“. Für den Augenblick begnüge ich mich damit, zu unterstreichen, was Merleau-Pontys „*Lob der Philosophie*“ an Beunruhigendem und sich Widersprechendem hat. Fürwahr, dieser Philosoph gibt alles Streben der Philosophie preis. Er hält eine Lobrede auf die Nicht-Philosophie. Unter dem Vorwand, daß die Philosophie nicht auf absolutes Wissen Anspruch erheben könne, definiert er die Philosophie durch den Philosophen, das heißt durch das Individuum, das ein philosophisches Leben führt. Aber dieses Individuum, dieser Philosoph hat mit allem Anspruch auch alle Größe verloren.

„Der Philosoph bekennt sich dazu, daß er untrennbar das Gefühl für die Evidenz und den Sinn für die Zweideutigkeit hat“, sagt uns Merleau-Ponty (S. 10). Das erlaube ihm, Zweideutigkeiten für Evidenzen und Evidenzen für Zweideutigkeiten gelten zu lassen. Das erlaube ihm, die Wahl zwischen dem Materialismus und dem Idealismus, d. h. das Grundproblem der Philosophie, zu umgehen, oder, wie er sagt, dem Dilemma auszuweichen zwischen dem Sein als Ding und dem Sein als Bewußtsein. Der Philosoph definiere sich dann in Beziehung auf die Menschen, die Dinge, die Welt durch eine Art Abstand und Distanz. Das soll ihm, nach Merleau-Ponty, erlauben, abzuschätzen und zu urteilen. Uns aber scheint dies einfach die alte Trennung, das traditionelle „Abgeschlossensein“ der kontemplativen und spekulativen Philosophie fortzusetzen. Merleau-Ponty verschweigt auch nicht, daß ein Unbehagen bleibt „in den Beziehungen des Philosophen zu den anderen und zum Leben“ und daß „dieses Unbehagen der Philosophie wesentlich“ ist (S. 48).

In diesem Sinne ist die Philosophie für ihn nichts Ernsthaftes, und wir wissen schon, in welchem Maße die Phänomenologen und die Existentialisten es wie die Pest fürchten, als ernsthaft zu erscheinen. Der Philosoph interessiert sich zwar nach Merleau-Ponty für die ernsthaften Menschen (S. 79), für die Menschen der Tat, für die Leidenschaftlichen; aber aus der Entfernung. Seine Zweideutigkeit schützt ihn gegen das Ernsthafte. „Der ernsthafte Mensch, wenn er existiert, ist der Mensch einer einzigen Sache, zu der er sagt: ja.“

Dieser Philosoph, welcher spielt, welcher ironisiert, schweift über der Welt und den anderen mit zweideutigem Blick umher, halb abgewandt, halb wißbegierig, halb Feige, halb Traube. Nach der jetzt wohlbekannten Haltung weiß er, daß er sich „verbindlich machen“ muß, und macht sich doch niemals verbindlich oder nur, um sich abzusondern. Resultiert nicht aus dieser Dialektik seines Bewußtseins, daß dieser Philosoph lieben muß und nicht lieben, handeln und nicht handeln, leben und nicht leben? Seine Philosophie stellt sich unter die Schutzherrschaft des Heiligen par excellence der Philosophie: Sokrates. Aber hier entschlüpft Merleau-Ponty ein seltsames Geständnis. Sokrates hatte Ehrfurcht vor der Religion und den Gesetzen der Polis, ohne daran zu glauben. Diejenigen, die „dem Buchstaben nach“ daran glaubten, gaben ihm den Schierlingsbecher zu trinken. „Ohne daß es

besser erklärt wurde, hätte man sehen sollen, daß er keine neuen Götter suchte. ... In das Universum des Philosophen rettet man die Götter und die Gesetze hinüber, indem man sie begreift“ (S. 53). Wenn wir richtig verstehen, ist die Ironie dieses Philosophen sowohl konformistisch als nonkonformistisch. Dahin führt die Dialektik des Bewußtseins...

Welcher Unterschied, welcher unendliche Abstand zwischen diesem Bild des Philosophen und dem wahrhaft neuen Philosophen: Lenin! Lenin handelt, er kämpft. Er kämpft für die Zukunft der Menschen. Er kämpft, um die Probleme der Gegenwart zu lösen, die Lebensprobleme für Millionen und Abermillionen von Menschen sind. Der Kampf macht das Leben und den Tod von Millionen von Menschen zum Problem. Wie sollte er nicht ernsthaft sein, tief ernsthaft, ich meine, *tief und ernsthaft zugleich*, wie es zu ihrer Zeit Aristoteles oder Descartes oder Spinoza waren?

Diese *Ernsthaftigkeit* verhindert nicht das Lachen und die Ironie, aber sie erzeugt eine lebensvolle, unmittelbare Ironie. Die läßt sie zu. Sie erlaubt übrigens das Lachen lieber als das Belächeln. Im Zusammenhang mit Leninscher Ironie und Leninschem Lachen muß ich an hierauf bezügliche Stellen der Aufzeichnungen über die Dialektik im „Philosophischen Nachlaß“ denken. Im übrigen einen Ausdruck Hegels aufnehmend, macht sich Lenin lustig über die „Zärtlichkeit“ für die Dinge bei denjenigen, die sich ihnen zuneigen und sie von ihren Widersprüchen befreien. Kurz, Lenin läßt einen menschlichen Typus entstehen, den aufrichtigen, wohlgesinnten Versöhnler, die gute idealistische Seele. Die Widersprüche bringen diese in Verlegenheit. So richtet sie sich darauf ein, sie nicht zu sehen oder sie zartsinnig auszurotten oder sie abzustumpfen. Sie neigt sich ihnen zärtlich zu.

Lenin ist ein Mensch ohne Doppelsinn, ohne Zweideutigkeit. Er weiß, wann man sagen muß: „ja“ und „nein“; oder besser, wann man sagen muß: „ja und nein; ja in einem Sinne, nein in einem anderen“. Er sagt: „ja“ zur Arbeiterklasse, „ja“ zur Zukunft, zum Frieden, zum Leben. Er sagt „nein“ zur Bourgeoisie, „nein“ zum Idealismus, „nein“ zur Vergangenheit, die die Zukunft erstickt, zum Tode. Aber er sagt „ja und nein“ zu jedem Zeitpunkt der Geschichte, zu jedem Kompromiß, zu jeder Einrichtung, zu jeder Maßnahme, die nützlich sind als Durchgang, als Übergang, als Schritt voran. Philosophisch ausgedrückt: Lenin weiß, daß die Dialektik sich die Logik integriert, statt sie zu verhöhnen. Er weiß, in welchem Punkt seine Dialektik weit entfernt ist vom Eklektizismus, von der Sophistik, vom Konfusionismus, vom Dilettantismus. Und das gerade deshalb, weil seine Dialektik auf die Natur der Dinge, auf die Gesetze der Natur gegründet und nicht eine einfache Dialektik des Bewußtseins ist.

Aber, wird man sagen, ihr sprecht von Lenin als dem Philosophen. Man weiß, daß Lenin Bücher über Philosophie geschrieben hat, z. B. „Materialismus und Empiriekritizismus“ oder die „Philosophischen Hefte“, die nur erste Entwürfe sind. Aber muß man nicht auch von dem Kämpfer Lenin sprechen, von Lenin, dem Politiker und Staats-

mann? Und ist das nicht fundamentaler, wesentlicher? Nein. Es hat nicht Lenin als Philosophen einerseits und Lenin als Kämpfer, als Staatsmann andererseits gegeben. Es hat nicht Lenin gegeben, *sofern* er Philosoph, und Lenin, *sofern* er Kämpfer oder Mann der Politik war. Diese Unterscheidungen, die auf eine Abgrenzung hinauslaufen, sind unvereinbar *gerade* mit dem Typus des neuen Menschen, den Lenin darstellt, mit seiner Vorstellung von der Welt und seiner Methode des Denkens. Lenin, der geniale Philosoph, läßt sich nicht trennen von dem Kämpfer Lenin, der die Fragen des täglichen Lebens und der Praxis prüft. Auf die bescheidensten wie auf die umfassendsten Probleme wendet er die gleiche Methode an. Und seine Weltanschauung, sein Denken in seiner Gesamtheit kam in der geringsten Diskussion zum Ausdruck.

Ich werde dafür hier ein bemerkenswertes Beispiel geben. 1922 gab es eine erbitterte Diskussion über die Rolle der Gewerkschaften und ihre Aufgaben. Im Verlauf der Diskussion bejahten die einen mit Sinowjew, daß die Gewerkschaften eine Schule des Kommunismus seien. Andere, im Gefolge von Trotzki, sagten, sie bildeten den technischen und administrativen Apparat der Produktion. Was Bucharin anbetrifft, so meinte er, sie seien einerseits das eine, andererseits das andere, würden aber gleichsam, „in wachsendem Maße“, den Regierungsapparat, den Apparat der sowjetischen Macht bilden.

Lenin setzt das Problem auseinander und zeigt, wie wichtig es sei, von Abstraktionen, von leeren Begriffen zu konkretem Untersuchen überzugehen, zu einer Definition, die sich auf das Wesentliche stützt, und so vornehmlich die Konfusion zwischen dem Eklektizismus und der dialektischen Analyse zu vermeiden. Um seinen Gedankengang zu illustrieren, nimmt Lenin als Beispiel ein Glas. Im Zusammenhang mit diesem Glas, d. h. im Zusammenhang mit dem Problem der Gewerkschaften und ihrer Rolle im sowjetischen Staat, in dem in Bildung begriffenen Sozialismus, konkreter in der Periode der NEP 1922, geht er bis zu den methodologischen Grundlagen der Analyse. Er schreibt: „Ein Glas ist unstreitig sowohl ein Glaszylinder als auch ein Trinkgefäß. Das Glas besitzt aber nicht nur diese zwei Eigenschaften oder Qualitäten oder Seiten, sondern eine endlose Zahl anderer Eigenschaften, Qualitäten, Seiten, Wechselbeziehungen und ‚Vermittlungen‘ mit der gesamten übrigen Welt. Ein Glas ist ein schwerer Gegenstand, der ein Wurfinstrument sein kann. Ein Glas kann als Briefbeschwerer, als Behältnis für einen gefangenen Schmetterling dienen, ein Glas kann von Wert sein als Gegenstand mit künstlerischer Gravierung oder Zeichnung, ganz unabhängig davon, ob es sich zum Trinken eignet, ob es aus Glas gefertigt, ob seine Form zylindrisch ist oder nicht, ganz zylindrisch ist, und so weiter und dergleichen mehr.“ Und dann fügt Lenin hinzu: „Wenn ich jetzt ein Glas als Trinkgefäß brauche, ist es für mich absolut unwichtig zu wissen, ob seine Form ganz zylindrisch ist und ob es wirklich aus Glas gefertigt ist, dagegen ist es wichtig, daß der Boden keinen Sprung aufweist, daß man sich nicht die Lippen verletzt, wenn man dieses Glas benutzt, usw. Brauche

ich dagegen ein Glas nicht zum Trinken, sondern zu irgendeiner Verwendung, für die jeder Glaszylinder taugt, so genügt mir auch ein Glas mit einem Sprung im Boden oder sogar ganz ohne Boden usw.“²

Lenin zieht dann die Schlußfolgerung: „Die formale Logik...nimmt die formalen Definitionen und läßt sich von dem leiten, was am üblichsten ist oder was am häufigsten in die Augen springt, und beschränkt sich darauf. Nimmt man dabei zwei oder mehrere verschiedene Definitionen und vereinigt diese ganz zufällig..., so erhalten wir eine eklektische Definition, die auf die verschiedenen Seiten des Gegenstandes hinweist und sonst nichts.“³ Nun, die dialektische Logik fordert, daß wir die Untersuchung weiter vorantreiben. Um das Objekt wirklich zu erkennen, ist es in der Tat wichtig, all seine Seiten, Aspekte, Beziehungen und Vermittlungen mit der äußeren Welt zu erfassen, zu erforschen. Offenbar werden wir nie das Resultat einer ausgeschöpften Materie erlangen. Aber die Forderung der Universalität bewahrt uns vor Irrtümern und vor der Gefahr einer erstarrten Routine. Außerdem fordert die dialektische Logik, daß das fragliche Objekt in seiner Entwicklung, in seiner „Selbstbewegung“ (wie zuweilen Hegel sagt), in seinen Veränderungen betrachtet werde. Und immer das Beispiel des Glases nehmend... ist dies vor allem wahr für seine Nutzbarmachung, seine Unterscheidung, seinen Zusammenhang mit der umgebenden Welt. Drittens muß die Definition des Objekts alle menschliche Erfahrung in bezug auf das genannte Objekt zusammenfassen, eigentlich Kritik der Wahrheit und praktische Beziehung des Objekts zum menschlichen Bedarf umfassend. Viertens lehrt uns die dialektische Logik, daß es keine abstrakte Wahrheit gibt, daß die Wahrheit immer konkret ist (wie Hegel sagte).

Eine philosophische Frage hat Lenin während seines ganzen Lebens ausschließlich beschäftigt, die Frage des Übergangs von der Erscheinung zum Wesen, vom Phänomen zum Gesetz. Das eine läßt sich nicht vom anderen trennen. Diese Trennung ist ein Grundirrtum mehrerer Philosophen oder philosophischer Strömungen, der den Gang der Erkenntnis aufhält. Aber welches sind ihre Beziehungen? Sie sind verwickelt, sie sind höchst dialektisch. Die Erscheinung offenbart das Sein, das Phänomen hüllt das Gesetz ein. Die Erscheinung, das Unwesentliche machen einen Teil des Seins aus, sie verdecken es jedoch, verhehlen, verschleiern es. Die Erscheinung, das ist das unmittelbar Gegebene des Seins. Und dennoch ist sie das Oberflächliche, sie ist das, was schwindet und schnell ins Nichts zurücksinkt. Jedoch ist sie *auch der Widerschein* des tiefen und verborgenen Wesens. Es ist das „*Nachdenken*“ des Seins über sich selbst, welches sich da manifestiert und zugleich in sich selbst zurückkehrt. Beim Gang des Denkens findet sich das Wesen zwischen dem Unmittelbaren, Augenscheinlichen und der Vorstellung. In der Erkenntnis, soweit sie Durchdringung des Objektiv-Realen ist, ist das Sein gleichzeitig das Objekt der Vorstellung und der Übergang zwischen

² W. I. Lenin, Sämtliche Werke, Bd. XXVI, Moskau 1940, S. 160/161.

³ Ebenda, S. 161. Dort auch das Folgende in direkter Rede.

einer Wahrheit zu einer tieferen Wahrheit, zwischen einem schon ergriffenen Sein und einem Sein, einem Grund zu sein und einer verborgeneren Bedingung. Und übrigens, selbst wenn der Widerspruch nicht unmittelbar erscheint, selbst wenn die Erscheinung und das Phänomen scheinbar der ersten Bestimmung des Nachdenkens unterworfen bleiben — die *Identität*, die sich der Unterscheidung widersetzt —, das Sein ist immer in Bewegung und widerspruchsvoll in sich selbst, auf innere Art. Alle Realität ist widerspruchsvoll in sich selbst. In sich selbst, das heißt im Wesentlichen: in ihrem Wesen, in ihrer inneren Bewegung. Umgekehrt ist der Widerspruch die Wurzel jeder Bewegung, ihre wesentliche Wurzel. Und die Dialektik ist die Erforschung der Widersprüche im Sein der Dinge selbst. „Die Bewegung und das Leben, das Prinzip aller inneren Bewegung, ... der Antrieb ...“, der Widerspruch gegen das Totsein — wer würde glauben, daß dies das Wesen dieses abstrakten, verwickelten, schweren, absurden Hegelianismus ist? Diesen Boden müßte man erfassen, aufdecken, retten, ent-rinden, reinigen. Und das ist es, was Marx und Engels getan haben... Die Idee der allgemeinen, vielseitigen, lebendigen Verknüpfung von allem mit allem, des Widerscheins dieser Verknüpfung (Hegel materialistisch umgekehrt) in den Vorstellungen, die zugespitzt, bearbeitet, biegsam, beweglich, relativ, untereinander verbunden, eins in den Gegensätzen sein müssen, um das Ganze zu umfassen. Die Fortsetzung des Werkes von Hegel und von Marx muß in der dialektischen Durch-arbeitung der Geschichte der Wissenschaft, der Technik, des menschlichen Denkens bestehen.“

Ich fasse zusammen und gehe aus von dem Kapitel der *Hefte* über das Sein. Ein bewundernswertes Kapitel. Ich mache die Berufsphilosophen auf die Gedrängtheit der Leninschen Formulierungen aufmerksam. Zum Beispiel diese Kritik an Kant in zwei Zeilen: „Ihr legt in die Erscheinung allen Reichtum der Welt und dann leugnet ihr die Objektivität der Erscheinung.“

Aber in diesem Kapitel behandelt Lenin nicht abstrakt die Frage des Seins. Er führt schon ein sinnliches, stoffliches Bild ein, das die logisch-dialektische Formulierung einhüllt. Lenin verweist auf den Fluß und die Tropfen in dem Fluß. Die Situation jedes Tropfens, seine Beziehung zu anderen, seine Verknüpfung mit anderen; die Richtung seiner Bewegung ... Die Geschwindigkeit, der Weg, ... die Summe der Bewegung ... besondere Strömungen. Die Bewegung des Flusses, der Schlamm oben, die tiefen Strömungen unten. Aber Lenin grübelt nicht nur über die Beziehungen des Wesens und der Existenz nach. Er sucht im Leben und im Handeln das *Wesentliche* zu erreichen, es zu entdecken, es ans Licht zu bringen, darauf und durch seine Hilfe zu wirken. Lenin sucht die *Tiefenströmungen* der Geschichte, des Lebens zu bestimmen. Diese tiefen Strömungen hat auch jüngst unser Genosse Maurice Thorez, der Lenin fortsetzt, in der aktuellen Situation aufgezeigt und analysiert.

Von Anbeginn seiner Tätigkeit hat Lenin die Haltung eines Menschen und Philosophen eingenommen, für den die Theorie sich nicht

von der Praxis trennen läßt, dessen geringstes Tun in Verbindung steht mit der wissenschaftlichen Erkenntnis und mit der Weltanschauung. Von Anfang an hat sein Eingehen auf die theoretischen Fragen Stil, den großen philosophischen Stil, und Lenin erscheint als „der Bergadler“ nach einem Ausdruck, den Stalin 1924 gebrauchte.

„*Wer sind die Volksfreunde?*“ wurde 1894 geschrieben und 1899 in Form einer Broschüre veröffentlicht. In dieser Schrift formuliert Lenin zum ersten Mal die Idee des revolutionären Bündnisses der Arbeiter mit den Bauern. Er kritisiert die Schreckensregierung der Popen und zeigt die politischen Ziele der Marxisten auf. Die russischen Marxisten müßten eine sozialistische Arbeiterpartei in Einheit mit den verstreuten marxistischen Zirkeln organisieren. Das heißt den politischen Wert dieses Werkes bezeichnen. Aber zu gleicher Zeit kritisiert Lenin die Soziologen und die nichtmarxistische Soziologie und vor allem ihren Subjektivismus. Er beleuchtet die fundamentale Hypothese des historischen Materialismus. Diese Hypothese erachtet er als wissenschaftlich bewiesen in und mit dem Werk, dessen wesentliche Idee sie ist: „Das Kapital“. Welches ist diese Hypothese? Die Gesellschaft entwickelt sich historisch, und diese Entwicklung ist ein objektiver Prozeß, der objektiven Gesetzen unterliegt wie ein Naturprozeß. Lenin leitet daraus die Regeln der soziologischen Methode ab: „Bisher fiel es den Soziologen schwer, in dem komplizierten Netz der sozialen Erscheinungen wichtige Erscheinungen von unwichtigen zu unterscheiden (hier liegt die Wurzel des Subjektivismus in der Soziologie), und sie wußten kein objektives Kriterium für eine solche Unterscheidung zu finden. Der Materialismus lieferte ein völlig objektives Kriterium, indem er die ‚Produktionsverhältnisse‘ als die Struktur der Gesellschaft heraus hob und die Möglichkeit bot, auf diese Verhältnisse jenes allgemein-wissenschaftliche Kriterium der Wiederholbarkeit anzuwenden, dessen Anwendbarkeit in der Soziologie die Subjektivisten bestritten. Solange sie sich auf die ideologischen gesellschaftlichen Verhältnisse beschränkten (d. h. auf Verhältnisse, die vor ihrer Herausgestaltung durch das Bewußtsein der Menschen hindurchgegangen sind), konnten sie die Wiederholung und Regelmäßigkeit in den gesellschaftlichen Erscheinungen der verschiedenen Länder nicht entdecken, und ihre Wissenschaft war bestenfalls eine bloße Beschreibung dieser Erscheinungen, eine Zusammenstellung von Rohmaterial. Die Analyse der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse bot sofort die Möglichkeit, die Wiederholung und Regelmäßigkeit festzustellen und die Zustände in den verschiedenen Ländern verallgemeinernd zusammenzufassen zu dem Grundbegriff der *Gesellschaftsformation*. Erst diese Verallgemeinerung bot dann die Möglichkeit, von der Beschreibung der sozialen Erscheinungen (und ihrer Beurteilung vom Standpunkt eines Ideals) zu ihrer streng wissenschaftlichen Analyse überzugehen, die beispielsweise dasjenige aussondert, was das eine kapitalistische Land von einem anderen unterscheidet, und das untersucht, was ihnen allen gemein ist.“⁴ Es

⁴ W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke* in 2 Bänden, Bd. I, S. 91/92.

folgt ein bemerkenswerter Überblick über „Das Kapital“. Aus den Texten von Marx legt Lenin also eine dialektische Methodologie frei, indem er von der Erscheinung zum Sein, von den Phänomenen zu den objektiven Gesetzen geht. Man weiß, wie er diese Methode bei der Analyse des Kapitalismus in Rußland und in der Welt, bei der Analyse des Imperialismus, anwendet. Er zeigt seit 1894 die Untauglichkeit jeder idealistischen und metaphysischen Methode auf, über eine von Werturteilen begleitete Beschreibung hinauszugehen. Er zeigt, daß der historische Materialismus, und er allein, eine *wissenschaftliche Soziologie* begründet. Er zeigt auch, wie man Marx fortsetzen muß, indem man auf immer gedrängtere Art — aber immer vom Detail zum Fundamentalen gehend — die kapitalistische soziale Struktur im ganzen und ihr Werden — und auch in jedem Land — analysiert bis in die Gegebenheiten des ablaufenden Lebens hinein. Wir wollen auch auf eine beachtenswerte Diskussion über Hegel und Marx in diesem Werk aufmerksam machen und auf die Diskussion über den Gebrauch „*der Negation der Negation*“ durch die dialektische materialistische Methode. (Lenin, Bd. I, S. 114 ff.)

In „*Was tun?*“, das im März 1902 erschien, kritisiert Lenin den Ökonomismus und den Kultus der Spontaneität der Arbeiterbewegung. Er zeigt die wesentliche Rolle der Theorie auf: „Ohne revolutionäre Theorie kann es auch keine revolutionäre Bewegung geben.“⁵

„Lenin“, so sagt die Geschichte der KPdSU (B), „zeigte, daß die Ökonomen die Arbeiterklasse dadurch betrügen, daß sie behaupten, die sozialistische Ideologie könne der spontanen Bewegung der Arbeiterklasse entspringen, denn in Wirklichkeit entspringt die sozialistische Ideologie nicht der spontanen Bewegung, sondern der Wissenschaft. Dadurch, daß die Ökonomen die Notwendigkeit verneinen, das sozialistische Bewußtsein in die Arbeiterklasse hineinzutragen, machen sie der bürgerlichen Ideologie den Weg frei, erleichtern sie es, diese Ideologie in die Arbeiterklasse hineinzutragen und in ihr zu verwurzeln — folglich begraben sie die Idee der Vereinigung der Arbeiterbewegung mit dem Sozialismus, helfen sie der Bourgeoisie.“⁶

Die wissenschaftliche Erkenntnis wird von außen an die spontane Bewegung, in den Klassenkampf des Proletariats hineingetragen. Die Aufgabe der Partei ist es gerade, diese Verschmelzung der Wissenschaft und der Arbeiterbewegung zu realisieren. Widrigenfalls vollzieht sich „die Unterdrückung des Bewußtseins durch die Spontaneität“ auch auf „spontane Weise“, sagt Lenin. Und Lenin zitiert ausführlich, indem er ihn gutheißt, einen Text von Kautsky: „In diesem Zusammenhang erscheint das sozialistische Bewußtsein als das notwendige direkte Ergebnis des proletarischen Klassenkampfes. Das ist aber falsch. Der Sozialismus als Lehre wurzelt allerdings ebenso in den heutigen ökonomischen Verhältnissen, wie der Klassenkampf des Proletariats, entspringt ebenso wie dieser aus dem Kampfe gegen die Massenarmut und das Massenelend, das der Kapitalismus erzeugt; aber beide ent-

⁵ Lenin, *Was tun?*, Bd. I, S. 194.

⁶ Geschichte der KPdSU (B), Berlin 1946, S. 44/45.

stehen nebeneinander, nicht auseinander, und unter verschiedenen Voraussetzungen. Das moderne sozialistische Bewußtsein kann nur entstehen auf Grund tiefer wissenschaftlicher Einsicht.“⁷

Alle Unterschätzung der Theorie, der Wissenschaft, der Weltanschauung — also auch der Philosophie — schließt eine Unterschätzung der Rolle der Partei ein. Diese soll nämlich in die Arbeiterklasse die Erkenntnis und das Bewußtsein ihrer Situation, ihrer Mission hineinbringen. Und umgekehrt... Die Theorie, deren wesentlichen Teil die Philosophie ausmacht, ist und muß die Führerin im Handeln sein. „Die Frage kann *nur so* stehen: bürgerliche oder sozialistische Ideologie. Ein Mittelding gibt es hier nicht (denn eine ‚dritte‘ Ideologie hat die Menschheit nicht ausgearbeitet, wie es überhaupt in einer Gesellschaft, die von Klassengegensätzen zerfleischt wird, keine außerhalb der Klassen oder über den Klassen stehende Ideologie geben kann).“⁸ Aber die sozialistische Ideologie ist keineswegs ein spontanes Erzeugnis des Proletariats oder seines Kampfes, sie hat nichts von einem *Klassensubjektivismus*. Sie ist eine in sich zusammenhängende Wissenschaft und Philosophie. Sie ist Erkenntnis der objektiven Gesetze, wissenschaftliche Methodologie des Denkens und Handelns, eine unerbittlich strenge Analyse der sozialen Entwicklung und der historischen Situationen.

1910 charakterisierte Lenin selbst in einem Artikel die Situation, in der er sein Buch: „Materialismus und Empirio-kritizismus“ schrieb: „Gerade weil der Marxismus kein totes Dogma, nicht irgendeine abgeschlossene, fertige, unveränderliche Lehre, sondern eine lebendige Anleitung zum Handeln ist, gerade deshalb mußte er unbedingt den auffallend schroffen Wechsel der Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens widerspiegeln. Als Widerspiegelung dieses Wechsels traten tiefergehender Zerfall, Auflösung, ein Wanken und Schwanken jeder Art, mit einem Wort — eine sehr ernsthafte *innere* Krise des Marxismus in Erscheinung. Die entschiedene Abwehr dieses Zerfalls, der entschlossene und hartnäckige Kampf für die *Grundlagen* des Marxismus stand wieder auf der Tagesordnung. Außerordentlich breite Schichten jener Klassen, die bei der Formulierung ihrer Aufgaben den Marxismus nicht übergehen können, hatten sich in der vorhergehenden Epoche den Marxismus äußerst einseitig und entstellt angeeignet, indem sie sich diese oder jene ‚Losungen‘, diese oder jene Antworten auf taktische Fragen eingeprägt hatten, *ohne* die marxistischen Kriterien dieser Antworten *begriffen* zu haben. Die ‚Umwertung aller Werte‘ auf den verschiedenen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens führte zu einer ‚Revision‘ der abstraktesten und allgemeinsten philosophischen Grundlagen des Marxismus. Der Einfluß der bürgerlichen Philosophie in ihren mannigfaltigen idealistischen Schattierungen fand seinen Ausdruck in der machistischen Seuche unter den Marxisten.“⁹

⁷ Lenin, Bd. I, S. 207.

⁸ Lenin, Bd. I. S. 207/208.

⁹ Lenin, Bd. I. S. 579.

Die Situation, in der Lenin sein Buch schrieb, hatte also mehrere Aspekte. Nach der Niederlage der Revolution von 1905 wurde die Offensive der Konterrevolution auch an der ideologischen Front fortgesetzt. Die Kritik des Marxismus wurde zur Methode. Mutlosigkeit und Zweifel hatten gleichermaßen gewisse Intellektuelle der Partei ergriffen, welche vorgaben, Marxisten zu sein, aber nie fest auf den Positionen des Marxismus gestanden hatten.¹⁰

Sie griffen also die *philosophischen* Grundlagen des Marxismus an, aber unter dem Anschein, sie zu verteidigen, den Marxismus zu verbessern, ihn in Einklang zu bringen mit den Entdeckungen der Wissenschaft und der „modernen Philosophie“.

In der Tat hatten in der gleichen Periode, zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Entdeckungen von ungeheurer Tragweite die materielle Naturwissenschaft (Physik) umgestürzt. Die *Krise des Marxismus* spiegelte auch, wie Lenin sagt, die „Dialektik der historischen Bewegung“ wider, die Tatsache, daß Millionen menschlicher Wesen, plötzlich wieder aufgeweckt aus ihrem langen Schlaf und sogleich vor die schwerwiegendsten Probleme gestellt, sich nicht lange auf dieser Höhe halten konnten.

Wir müssen also Lenins Buch wohl in den Rahmen einer Krise des Marxismus, einer Wachstumskrise eingliedern. Wir müssen dieses Buch als eine Antwort ansehen auf die Fragen, die durch diese Krise aufgeworfen wurden, dieses Buch, das nach Stalin „zugleich eine Verteidigung der theoretischen Grundlagen des Marxismus ist — des dialektischen und des historischen Materialismus — und eine materialistische Verallgemeinerung alles Wichtigen und Wesentlichen, was die Wissenschaft, und vor allem die Naturwissenschaft, in einer ganzen historischen Periode, in der Periode von Engels' Tod bis zum Erscheinen von Lenins Buch ‚Materialismus und Empiriokritizismus‘, gefunden hatte“¹¹.

So lehrt uns Lenin, daß der Marxismus, wie jede Realität, sich durch Schwierigkeiten, Widersprüche, Meinungs- und Richtungskämpfe und Krisen hindurch entfaltet.

Um nun die Zeitgemäßheit, das aktuelle Interesse an „*Materialismus und Empiriokritizismus*“ zu kennzeichnen, muß man die Frage stellen: durchschreitet der Marxismus jetzt auch eine solche Krise oder hat er sie in den letzten Jahren durchschritten? Ich glaube nicht, daß man sagen könnte, daß der Marxismus eine Krise durchschritten hätte. Und das danken wir vor allem dem großen verstorbenen Marxisten Stalin, der, wie 40 Jahre vorher Lenin, die philosophischen und theoretischen Prinzipien des Marxismus verteidigt hat. Indessen, die Elemente einer solchen Krise haben sich angehäuft. Und das liegt, wie Lenin gesagt hat, in der „Dialektik der historischen Entwicklung“ und der „rapiden Veränderung der sozialen Bedingungen“ begründet. Der Einfluß der bürgerlichen Philosophie hat bis in die Reihen der Marxisten hinein Ideologien eindringen lassen und sie erhalten, die

¹⁰ Vergleiche: Geschichte der KPdSU (B), Kapitel IV.

¹¹ Geschichte der KPdSU (B), S. 124.

nichts mit dem Marxismus gemein haben: Positivismus und Neo-Positivismus, besonders Empiriokritizismus.

Der Empiriokritizismus — der die objektive Realität der äußeren Welt, die Objektivität der Erkenntnis und der Gesetze leugnet — ist ins Lager der Marxisten in den spitzfindigsten Formen eingedrungen, unter dem Anschein, den Marxismus zu verteidigen, zu verbessern. Die Theorie von der Klassenwahrheit und von der *Klassensubjektivität*, die Theorie von den *ordnenden Ideen der Erfahrung und der Welt* sind dort erschienen, wo man sie am wenigsten zu finden erwartete. Muß ich daran erinnern, daß der Empiriokritizist Bogdanow, der von Lenin bekämpft wurde, 1917 den „Proletkult“ gründete? Man erinnert sich auch der Kritik Stalins an Jaroschenko (deren Positionen wir, der bürgerlichen Presse zufolge, angeblich heute preisgeben...) Der Irrtum Jaroschenkos war ein *empiriokritizistischer* Irrtum. Dieser Irrtum war um so ernster, als er Jaroschenko in eigentümlicher Weise den Thesen näher brachte, die von den erbittertsten Gegnern des Marxismus, z. B. von Burnham in seiner „Managerial Revolution“, aufgestellt worden sind.

Es hat also keine Krise des Marxismus gegeben ähnlich der, die der Schlappe von 1905 folgte, selbst keine Wachstumskrise. Indessen, Stalin hat, wie ehemals Lenin, nachdrücklich darauf hinweisen müssen, daß der Marxismus im wesentlichen *objektive Erkenntnis der objektiven Gesetze der Natur und der Gesellschaft* ist und eine Weltanschauung, die diese Theorie der objektiven Erkenntnis der objektiven Gesetze umschließt. Die Irrtümer ideologischer Art, die bis in unsre Reihen eingedrungen sind, sind die gleichen, die Lenin kritisierte, oder deren Fortsetzung.

Andererseits hat die materielle Naturwissenschaft (Physik) seit Lenin ihre ungeheuer rapide Entwicklung fortgesetzt. Es sind *bürgerliche* Gelehrte, die nach dem Ausdruck Lenins (der so das Kapitel seines Buches betitelt) die moderne Revolution in der materiellen Naturwissenschaft vollzogen haben; mit ihnen hat die Physik einen Sprung vorwärts gemacht. Und das, obgleich der Kapitalismus zur gleichen Zeit in sein letztes Stadium, den Imperialismus, eingetreten ist und die bürgerliche Gesellschaft und die bürgerliche Klasse sich zersetzen. Und das trotz der mehr und mehr sich vertiefenden Widersprüche, die gegen ihr Ende diese Gesellschaft in die Enge treiben, die vor allem die Widersprüche zwischen der Ideologie und der Wissenschaft, zwischen der Theorie und der Praxis, zwischen den Möglichkeiten der Wissenschaft und ihren Anwendungen usw. sind.

Es sind bürgerliche Gelehrte, die die moderne Revolution in der Physik gemacht haben. Seit Lenin sein Buch geschrieben hat, haben Gelehrte mit anderer Haltung, mit anderer Ideologie, von anderer politischer Einstellung, wie Langevin oder Wawilow, beigetragen zu dieser Revolution in der Wissenschaft. Indessen, die Situation hat sich nicht geändert, was das Wesentliche anbetrifft. Die Entdeckungen von Planck, Einstein, von Bohr, von de Broglie usw. usw. haben das Werk der Gelehrten fortgesetzt, die Lenin noch gekannt und studiert hat.

Aus dieser Situation ergeben sich wichtige Folgen. Die physikalischen Entdeckungen selbst hängen nicht von der Ideologie ab. Sie gehören nicht zum Überbau der bürgerlichen Gesellschaft, sie sind *Erkenntnisse*. Aber physikalische Erkenntnisse genügen sich nicht selbst. Sie können sich nicht isolieren. Obgleich die Physiker es oft wünschen und obgleich das einen Teil ihres Empirismus oder ihres Positivismus ausmacht, können die Erkenntnisse nicht parzelliert, abgetrennt, gesondert bleiben. Der Gelehrte muß seine Wissenschaft denken. Philosophie und Wissenschaft lassen sich nicht trennen. Unter den Bedingungen der Klassengesellschaft und des Klassenkampfes sind widerspruchsvolle Interpretationen möglich und sogar unvermeidlich, die einen materialistisch, die anderen idealistisch oder auch — konfusionistisch.

Indessen, die Ideologie muß zurückwirken auf die Methodologie der Wissenschaft, selbst auf die Behandlung der wissenschaftlichen Probleme. Die Ideologie im Widerspruch zur Wissenschaft, nämlich der Idealismus — diese und jene Abart des Idealismus — läuft somit auf eine „Krise“ (in Anführungszeichen) der Wissenschaft hinaus. Diese „Krise“ ist es, die Lenin analysiert. Sie ist nur dem Schein nach eine innere „Krise“ der Physik. Sie ist, wenigstens unter einem wichtigen Gesichtspunkt, der Wechselwirkung zwischen den neu erworbenen Erkenntnissen und der Ideologie, dem Überbau der kapitalistischen Gesellschaft zu verdanken.

Lenin hat selbst die Situation gekennzeichnet, in der sein Buch „Materialismus und Empirio-kritizismus“ entstand: „Marx und Engels, aus Feuerbach emporgewachsen und im Kampf mit den Pfüschern gereift, richteten natürlich die größte Aufmerksamkeit auf den Ausbau der Philosophie des Materialismus nach oben, d. h. nicht auf die materialistische Erkenntnistheorie, sondern auf die materialistische Geschichtsauffassung. Deshalb unterstrichen Marx und Engels in ihren Werken mehr den *dialektischen* Materialismus als den dialektischen *Materialismus*, legten sie mehr Nachdruck auf den *historischen* Materialismus als auf den historischen *Materialismus*. Unsere Machisten, die Marxisten sein möchten, näherten sich dem Marxismus in einer ganz anderen geschichtlichen Periode, sie näherten sich ihm in einer Zeit, als die bürgerliche Philosophie sich auf die Erkenntnistheorie besonders spezialisiert und, indem sie sich einige Bestandteile der Dialektik (z. B. den Relativismus) in einseitiger und verzerrter Form angeeignet, ihr Hauptaugenmerk auf die Verteidigung bzw. Erneuerung des Idealismus unten und nicht des Idealismus oben gerichtet hatte.“¹²

Es ist klar, daß noch heute die bürgerliche Philosophie sich gefällig der Gnoseologie, der Methodologie weihet. Es ist klar, daß sie es fortgesetzt hat, auf einseitige und häßliche Art sich gewisse Bestandteile der Dialektik, besonders den Relativismus, zu assimilieren. Das ist genau die Haltung der wohlbekannten Revue „*Dialectica*“, um mich hier auf dieses Beispiel zu beschränken.

Unter anderen Gesichtspunkten, in anderen Sektoren sind wir in eine andere Periode eingetreten, als es die war, an deren Beginn Lenin

¹² Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*, Moskau 1947, S. 355.

sein Buch schrieb. Für den Sektor, der uns beschäftigt (Physik, materielle Naturwissenschaft, Gnoseologie und Erkenntnistheorie) sind wir in der gleichen Periode.

Unser Freund Orzel hat glänzend das Kapitel V von „Materialismus und Empirioskritizismus“ interpretiert, das speziell dieser „Krise“ der modernen Physik gewidmet ist. Ich werde also hauptsächlich über die eigentlich philosophischen Kapitel dieses Buches sprechen. Lenin hat, indem er die Thesen des dialektischen Materialismus auf die Probleme der „Gnoseologie“, der Erkenntnistheorie anwandte, indem er die *materialistische Gnoseologie* vertiefte, sie beträchtlich bereichert.

Der Nutzen seines Buches besteht besonders darin, daß es die Analyse der drei Aspekte des Grundproblems der Philosophie entwickelt hat. Sich an Engels anlehnend, hat Lenin klar diese drei Aspekte unterschieden und die Probleme, die jeder Aspekt umschließt.

Die oberste Frage der Philosophie, vor allem der neueren Philosophie, das ist die Frage nach den Beziehungen zwischen dem Denken und dem Sein, zwischen dem Geist und der Natur. Dies wiederholt Lenin unermüdlich, wie Engels. Muß man den Primat der Natur, der Materie, dem Physischen, der äußeren Welt einräumen? Das ist die Hauptfrage. Dieses Problem der Philosophie ist nicht eine bloße Illusion. Es gibt wahrhaftig für uns, wenn wir beginnen nachzudenken, einen „Widerspruch zwischen dem Physischen und dem Psychischen“. Das philosophische Grundproblem ist also nicht auf leeren Schein gestützt. Es hat ein reales Fundament, ein Fundament im Leben. Ein realer Widerspruch, den durch bloße Worte zu zerstreuen man nicht das Recht hat, drückt sich in dem Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus aus.

Hier, an diesem Punkt, auf dieser Ebene oder in der Sphäre dieses Problems muß man unaufhörlich diese Frage klären, und man muß sie stellen, wie sie die klassischen Philosophen des 18. Jahrhunderts gestellt haben: Berkeley, Diderot. Hier, an diesem Punkt, in der Sphäre dieses Problems nimmt die Antwort notwendigerweise die Form eines „Entweder-Oder“ an. Entweder der Materialismus oder der Idealismus. Kein dritter Weg. Hier, in der Sphäre dieses Problems stehen sich zwei kontradiktorische Postulate gegenüber, das materialistische Postulat, das idealistische Postulat. „Die Existenz eines von den Widerspiegelnden unabhängigen Widergespiegelten (die Unabhängigkeit der Außenwelt von dem Bewußtsein) ist die grundlegende These des Materialismus.“¹³

Man muß den konsequenten Idealisten wie Berkeley dankbar sein, die klar das idealistische Postulat formuliert haben. Die beiden Postulate sind zweitausend Jahre alt. Aber viele Philosophen haben sich dafür verwendet und verwenden sich noch dafür — besonders der Empirioskritizismus —, die Frage zu verwirren, indem sie die Empfindungen, „die Erfahrung“ gelten lassen und nicht den Idealismus oder den Materialismus.

¹³ Lenin, ebenda, S. 121.

Hier, auf dieser Ebene widerlegt man nicht den Idealismus. Man kann zeigen, daß er in Widerspruch steht zur Praxis, zur naiven Überzeugung der Menschen und der Gelehrten. Man kann seinen Klassengeist aufweisen. Man kann ihn ad absurdum führen, indem man zeigt, daß er auf Solipsismus, sogar auf die Idee hinausläuft, daß einzig der gegenwärtige Augenblick des Ich existiert. Man führt ihn so ad absurdum, in die Enge. Man kämpft gegen ihn. Man entzieht ihm die Grundlage, die Beweise und ein Argument nach dem andern. Aber man zerstört ihn nicht. Wie soll man ein Postulat zerstören? Die Kritik richtet sich im wesentlichen gegen die Eklektizismen, die Kompromisse, die Fälschungen, die „verschämten“ Idealismen oder Materialismen, die ihren Namen verbergen: die Lehre von Kant, die von Mach.

Auf dieser Ebene, in der Sphäre dieses Problems drücken sich der Kampf und die Einheit der Widersprüche in der Tatsache aus, daß der Idealismus und der Materialismus sich einer durch den anderen, einer gegen den andern bestimmen und streng entgegenstellen.

Weil das Grundproblem der Philosophie die Form eines Entweder-Oder annimmt, hat es immer eine Parteinahme nach sich gezogen und eingeschlossen. Diese Parteinahme war immer und ist noch heute klassenbedingt. In der Vermittlung und Vermischung finden wir nur die verachtenswerte Partei der Mitte. Die philosophische Haltung — die Stellungnahme und Parteinahme — war immer und ist noch heute *politisch*.

Es hat bis jetzt immer — in der Sphäre dieses ersten Problems oder dieses ersten Aspekts des Grundproblems — die Alternative bestanden zwischen Materialismus und Idealismus. Noch bevor die Frage des *dialektischen Materialismus* gestellt wird. Andere Lehren verdunkeln, verschweigen das Grundproblem. Der dialektische Materialismus, er löst es. Er überholt es, hebt es auf, indem er es löst. Der dialektische und der historische Materialismus (innig verbunden) zeigen die Bildung des Bewußtseins, den zusammengesetzten Widerschein (wahrnehmend, aktiv und praktisch, ideologisch) des natürlichen und sozialen Wesens des Menschen. Aber der dialektische und historische Materialismus löst nur langsam, Schritt für Schritt, mit Hilfe aller Wissenschaften das Grundproblem. Das bedeutet, daß man erst nach langer Zeit dem idealistischen Postulat alle Gelegenheit, allen Vorwand, jedes Argument, jede Wurzel, jede Lücke, wo er sich festsetzen wird, entziehen kann.

Indessen, der dialektische Materialismus ist nicht wie die anderen eine bloße Antwort auf das Grundproblem. Er ist seine *Lösung*. Er hebt es auf. Das bedeutet, daß er nicht eine Philosophie wie die anderen ist.

Er ist auch eine Philosophie, insofern er das Grundproblem der Philosophie beantwortet, das durch das moderne Denken zu größerer Schärfe gebracht worden ist; insofern er das materialistische Postulat aufnimmt, entwickelt, bereichert, umbildet. Aber er ist nicht mehr nur eine Philosophie, insofern als er das philosophische Grundproblem löst. Er schafft es ab. Er entzieht nach und nach dem Idealismus jede Begründung. Er verbindet die Philosophie mit den Wissenschaften, mit

dem Handeln und der Praxis; mit der ganz bewußten Parteinahme im Handeln.

Auf diese Art ist der dialektische Materialismus *neu*, ganz im Aufnehmen und Überholen des *Alten* (in der Philosophie). Auf diese Art ist er nicht mehr ein Postulat; er hängt nicht mehr von einem Postulat ab. Er erlangt wieder — die Parteinahme eingeschlossen — den ganzen Umfang und die ganze Tiefe der sozialen Praxis. Er hat, als solcher, eine vertiefte Objektivität, die den Beweis seiner Wahrheit einschließt. Auf diese Weise erhält der dialektische Materialismus rechtmäßigerweise andere Definitionen als die Definition durch das materialistische Postulat. Zum Beispiel die Erklärung durch Stalin: „Der dialektische Materialismus ist die Weltanschauung der marxistisch-leninistischen Partei.“ Das materialistische Postulat, zunächst unbefangen vorgelegt, ist hernach ausgearbeitet, bereichert, entwickelt worden. Der dialektische Materialismus setzt diese Ausarbeitung fort. Diese macht einen Sprung vorwärts.

Die Materie, sagt Lenin (S. 128), ist eine *philosophische Kategorie*, eine philosophische, d. h. allgemeine, die man auf allen Gebieten des Wissens (die Wissenschaften über den Menschen eingeschlossen) wiederfinden wird. Die Materie ist nicht die einzige philosophische oder gnoselogische Kategorie. *Raum, Zeit*, der Begriff des *Gesetzes*, Bewegung, Werden nach seinen allgemeinen Gesetzen gehören auch zu den philosophischen Kategorien. Man muß sie von den Kategorien der dialektischen Logik unterscheiden (z. B. das Abstrakte und das Konkrete, das Sein und die Erscheinung usw.) und vor allem von den jeder Wissenschaft im besonderen zugehörigen Kategorien (der Wert ist z. B. eine ökonomische, die Nation eine historische Kategorie usw.). Die Philosophie erforscht die philosophischen Kategorien und auch die Kategorien der dialektischen Logik, die mit ihnen in der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus eng verknüpft sind. „Die einzige ‚Eigenschaft‘ der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, objektive Realität zu sein, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren.“¹⁴ Das heißt, man muß sorgfältig die philosophische Kategorie, die nicht veraltet (S. 128), von den relativen, provisorischen, annähernden Erkenntnissen, wie sie durch diese oder jene Wissenschaft, die Physik eingeschlossen, erworben werden, unterscheiden. Die philosophische Kategorie der Materie ist so die höchste Abstraktion und das höchst Konkrete. Die durch die verschiedenen Wissenschaften erworbenen Erkenntnisse könnten sie nicht erreichen, ausschöpfen, ausfüllen (diese Worte sind nur Metaphern). Das heißt, eine *absolute* Erkenntnis könnten sie erst am Ende eines unendlichen Prozesses erlangen. Auf diesem Wege enthält jede relative Erkenntnis ein *Körnchen absoluter Wahrheit*: sie ist gleichzeitig relativ und absolut.

Der Gegensatz zwischen Materie und Bewußtsein, zwischen Materialismus und Idealismus ist also absolut in engen und bestimmten

¹⁴ Lenin, ebenda S. 276.

Grenzen, in einer engen und bestimmten Sphäre: das Grundproblem der Philosophie. Aber außerhalb dieser Grenzen hat er nur eine *relative* Bedeutung. Anders hätte der historische und dialektische Materialismus keinen Sinn.

Wir kommen jetzt zu dem zweiten Problem, oder vielmehr dem zweiten Aspekt des Grundproblems. Die Philosophen teilen sich in zwei Lager. Es gab und gibt noch zwei Strömungen der Philosophie, den Materialismus und den Idealismus. Zwischen ihnen war und ist noch ein erbitterter Kampf. Meint Lenin — und meint Engels —, daß wir jedes System mit einer Aufschrift versehen können und müssen? Daß auch hier das Problem in einem Entweder-Oder formuliert ist? Wäre jede Lehre entweder materialistisch oder idealistisch? Nein, diese Interpretation ist oberflächlich. Im Gegenteil. Hier, in dieser Sphäre drücken sich der Kampf und die Einheit der Widersprüche durch alle Arten von Mischungen, von historischen Übergängen, von Hinüberschreitungen des einen zum anderen aus. Auch durch unehrliche Kompromisse, wie es der Agnostizismus ist. Sie drücken sich auch durch Fälschungen aus, wenn der Idealismus versucht, als Materialismus zu gelten, oder durch Irrtümer, wenn ein „verschämter“ Idealismus sich als Materialismus ausgibt. Der Kampf setzt sich im Innern der Philosophie fort, in der ganzen Geschichte, der ganzen Entwicklung der Philosophie. Es hat eine Entwicklung des Idealismus gegeben bis zu seinen ausgedehntesten, konsequentesten Formen. Es hat Kampf im Innern dieser und jener Philosophie gegeben. Und vor allem, durch die Geschichte der Philosophie hindurch hat es eine Entwicklung, ein Wachstum, eine Bereicherung des Materialismus gegeben, zum Teil durch den Kampf selbst. Es ist also eine sehr vielseitige, sehr lebendige, sehr reiche Einsicht in die Geschichte der Philosophie, die Lenin nach Engels bringt.

Wir kommen zum dritten Aspekt des Grundproblems, den Lenin sorgfältig von den vorausgehenden trennt; denn er hat seine eigene Sphäre und Begrenzung, seine spezifische Einheit und seine spezifischen Widersprüche. Es ist das Problem der Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Stimmen unsere Begriffe mit einem äußeren, realen Ding überein? Ist die Welt wahrnehmbar? In dieser Sphäre nimmt der Kampf eine neue Form an. Der Materialismus kämpft gegen den Agnostizismus, gegen den Empirismus, gegen den Positivismus und den Empiriokritizismus. Aber er befindet sich in Übereinstimmung mit gewissen Idealismen, besonders mit dem objektiven Idealismus von Hegel. Unter diesem Gesichtspunkt, in dieser Sphäre. Das verhindert keineswegs die Kritik am Hegelschen Idealismus als solchem. In den *Heften* nimmt Lenin diese Beziehung auf und vertieft sie. Soeben also erschien der Idealismus nur als Absurdität: unwiderlegbar, aber absurd wie ein Traum. Jetzt erscheint der Idealismus ganz anders. Das führt Lenin in einem bemerkenswerten Text der *Hefte* aus, die nach *Materialismus und Empiriokritizismus* veröffentlicht wurden. „Der philosophische Idealismus ist *nur* Unsinn vom Standpunkt des groben, einfachen, metaphysischen Materialismus aus. Umgekehrt ist vom Standpunkt des *dialektischen* Materialismus aus der philosophische Idealismus eine

*einseitige, übertriebene, überschwengliche (Dietzgen) Entwicklung (Aufblähung, Anschwellung) eines der Züge, einer der Seiten, einer der Grenzen der Erkenntnis zu einem Absolutum, losgelöst von der Materie, von der Natur, vergöttlicht.*¹⁵ Der Idealismus ist ein Auswuchs. Er vergrößert ein *Moment* des Bewußtseins. Man muß also jeden Idealismus ernst nehmen, nicht um sich ihm anzuschließen, sondern um seine Wurzeln zu zerstören — denn er hat Wurzeln —, die dem lebenden Baum den Saft nehmen.

Die Erkenntnis umschloß und umschließt eine Reihe von *Momenten*: die Empfindung und die Vorstellung — die Feststellung und die Beschreibung der Tatsachen oder der Phänomene — das praktische Handeln — das Sicheinschalten des Denkens, die Bildung von Begriffen — die Kritik am erworbenen Wissen, das Bewußtsein seiner Relativität, um darüber hinauszugehen — die Rückkehr zur Praxis, um zu bewahrheiten, anzuwenden, zu vertiefen. Der Prozeß der Erkenntnis schließt die Überzeugung ein, daß es einen Prozeß gibt, der von der Ignoranz zur Erkenntnis schreitet: ein reales Voranschreiten in der Erkenntnis einer unerschöpflichen Realität. Löst ein Moment einen Aspekt, ein Element ab und führt es ins Absolute, und ihr habt eine Abart des metaphysischen Idealismus; löst die Praxis ab, und ihr habt den Pragmatismus. Löst die Empfindung und das Phänomen ab, trennt sie vom Sein oder vom Ding an sich, ihr habt den Empirismus oder den Sensualismus, den Agnostizismus oder den Positivismus. Löst das Handeln vom Gelehrten ab, so habt ihr den Subjektivismus. Löst das Moment des Relativen, der Kritik ab und vergrößert es, so habt ihr den Relativismus usw. Löst das Bewußtsein selbst ab, so habt ihr den Idealismus im allgemeinen. Jeder *Idealismus verstümmelt* also und *hält den lebendigen Prozeß auf*. Der dialektische Materialismus hingegen bestimmt sich durch den vollständigen Prozeß. Er erlangt die naive Methode der Erkenntnis wieder, indem er ihr eine durchdringendere Erkenntnis der Widersprüche und eine ausgearbeitetere Definition der Momente hinzufügt. Soeben bestimmte er sich durch die gesamte soziale Praxis. Hier, auf dieser Ebene der Erkenntnistheorie definiert er sich durch das Ganze des lebendigen Ganges der Erkenntnis, ohne Aufenthalt, Zügel, Lähmung oder Verstümmelung.

Der dialektische Materialismus umschließt die Theorie eines Bewußtseins, einer aktiven Widerspiegelung, die durch die Praxis und die Erkenntnis in eine unendlich, unerschöpflich weite Realität eindringt. Und sie beherrschend, bildet er die blinde Notwendigkeit in Freiheit um. Das Elektron, das kleinste Teilchen, so verkündete Lenin prophetisch 1908, hat einen unendlichen Reichtum an Inhalt und Bestimmungen in sich. Und wir finden die „Krise“ der Physik wieder. Es ist eine Krise und ist keine. Es gäbe keine Krise, wenn es eine konsequente Anwendung der materialistischen Gnoseologie gäbe. Es gibt eine Krise, weil es unkorrektes Vorgehen in der Wissenschaft gibt. Weil die alte mechanistische Physik einstürzt und die Naturwissenschaft mühsam den

¹⁵ Lenin, Aus dem Philosophischen Nachlaß, Dietz Verlag, Berlin 1949, S. 288/289.

dialektischen Materialismus erzeugt. Aber die Krise entspringt den Problemen, die die Wissenschaft aufwirft. „Die reaktionären Versuche werden durch den Fortschritt der Wissenschaft selbst erzeugt.“¹⁶ Man muß daher diesen Problemen die größte Aufmerksamkeit zuwenden. Ich möchte hier nur noch dem Aufsatz unseres Genossen Orcel zwei kurze Betrachtungen beifügen. Erstens hat Lenin gezeigt, daß die moderne Physik nicht den Sturz des Materialismus — nach der Interpretation der Positivisten, Empiriokritizisten usw. — herbeigeführt hat, sondern den Sturz des Mechanismus, d. h. einer begrenzten, provisorischen, beschränkten Vorstellung von der materiellen Natur. Die mechanistische oder klassische Physik wird auf zwei Arten kritisiert, von zwei Seiten angegriffen. *Es gibt eine reaktionäre, idealistische, eine „Kritik von rechts“ ... und es gibt, wie Lenin sagt, eine fortschrittliche Kritik, eine Kritik von links.* Nun, die Physiker halten sich aus Unwissenheit oder aus Klassengeist vorzüglich an die Kritik von rechts. Ich zitiere aus einem Buch von de Broglie, das nicht das neueste seiner Werke ist, aber noch sehr beachtet wird: „*Physik und Mikrophysik*“ (1948). Ich finde da (S. 190 ff.) ein ganzes Kapitel über Bergson. Broglie, der seine Wissenschaft durchdenken will und eine Philosophie braucht, hält sich — hier wenigstens — an Bergson. Nun, Bergson, das ist die reaktionäre, die Kritik von rechts am Mechanismus. Bergson beginnt, in den Texten, die Broglie zitiert, mit einer Analyse der Widersprüche der mechanischen Bewegung, die man der Analyse von Engels entgegenstellen könnte. Nicht, um den Begriff der Bewegung zu bereichern, sondern um Materie und Bewegung (oder Werden) zu trennen, um Raum und Zeit, dann Zusammenhang und Unterbrechung zu trennen. Nun, Broglie merkt sehr wohl, daß das nicht geht, daß z. B. die Trennung von Raum und Zeit Bergson zu den schlimmsten Irrtümern über die Relativität geführt hat. Und dennoch beharrt er fest darauf, von dieser Philosophie den Schlüssel des Rätsels, den Weg zur Lösung der Krise zu fordern. Männern der Wissenschaft wie Louis de Broglie könnte man heute sagen: Ihr seid große Gelehrte, ehrenwerte, klare und tiefe Geister. Ihr wollt Eure Wissenschaft durchdenken. Ihr sucht Philosophie, Methodologie, *Gnoseologie*. Ihr seid die modernen Revolutionäre in der Physik. Warum geht ihr ein Gespräch ein mit den Philosophen, die rückwärts gehen und eure Entdeckungen gerade *undurchdenkbar* machen? Warum verweigert ihr das Gespräch mit den revolutionären Philosophen, die in derselben Richtung gehen wie ihr, ohne daß ihr es bisher wußtet. Warum wollt ihr nicht Lenin lesen?

Nach unserer Meinung muß man, um die „Krise“ zu analysieren, sie zu lösen, den dialektischen Materialismus, die Philosophie Lenins, die allgemeine Theorie des Marxismus-Leninismus in ihrer Weite ergänzen, voranbringen. Man muß die ideologische Situation klären. Man muß die Behauptungen prüfen, die ein Moment der Erkenntnis isolieren: das Maß — die Beobachtung (mit dem angeblichen „Prinzip

¹⁶ Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, S. 330.

des Bemerkbaren“) — die mathematische Form — die angebliche Komplementarität. Man muß die Situation klären, indem man die empiriokritizistischen Verwirrungen zerstreut. Deshalb übrigens bedienen sich die Gegner des Marxismus-Leninismus und die Gegner Lenins als Philosophen heute mehr denn je des Empiriokritizismus, ob sie ihn nennen oder nicht nennen. Zum Beispiel Merleau-Ponty. Nicht nur, daß seine Philosophie „einen dritten Weg“ bestimmen möchte und sich in mehr als einem Zug dem Empiriokritizismus nähert. Sondern sie möchte den Empiriokritizismus auch ins Herz des Marxismus einführen. Sie gibt eine empiriokritizistische Interpretation des Marxismus. „Das, was Marx Praxis nennt, das ist die Richtung, die sich spontan hervorhebt in der Durchkreuzung der Handlungen, durch die der Mensch seine Beziehungen zur Natur und zu den anderen organisiert“ (zit. Werk S. 69). Die Praxis und das Kriterium der Praxis im Marxismus haben nichts gemein mit dieser Theorie der Organisation der Beziehungen. Die Praxis ist Berührung und Durchdringung mit einer Realität, deren Wesen und Gesetze sie allmählich unterscheidet. Die Dialektik beschränkt sich nicht auf eine Dialektik der „Richtungen“, der Ideen oder des Bewußtseins. Eine angebliche idealistische Dialektik verfällt unvermeidlich der Sophistik, dem Eklektizismus, dem Konfusionismus. Wenn es eine Dialektik der Ideen gibt, dann deshalb, weil es eine Dialektik der Natur gibt, außerhalb des Bewußtseins, vor dem Bewußtsein, und folglich im Menschen und seinem Bewußtsein, *ehe er es weiß*.

Aber hier kommen wir auf ein anderes Gebiet, obgleich es sich nicht isolieren läßt: zu den sozialen Wissenschaften, zu den Wissenschaften vom Menschen. Auf dem Gebiet der Naturwissenschaften ist die moderne Revolution von Gelehrten bürgerlicher Herkunft, im Widerspruch zu ihrer eigenen Ideologie, vollzogen worden. Daher die „Krise“ (in Anführungszeichen). Auf dem Gebiet der sozialen Wissenschaften und dort, wo die bürgerliche Ideologie herrscht, befinden wir uns in einer vollständigen *Krise, ohne Anführungszeichen*. In einer permanenten und unlösbaren Krise. Lenin hat sie im ersten Kapitel von „*Materialismus und Empiriokritizismus*“ analysiert. Und das Bild dieser Krise hat sich nicht verändert. Im Gegenteil: es hat sich verschlimmert. Daß das Bewußtsein die Realität widerspiegelt, ist ein allgemeiner Satz des Materialismus. „Es geht nicht an, ihren direkten und untrennbaren Zusammenhang mit der These des historischen Materialismus: das gesellschaftliche Bewußtsein spiegelt das gesellschaftliche Sein wider, nicht zu sehen. ... Das gesellschaftliche Sein und das gesellschaftliche Bewußtsein sind nicht identisch, ebensowenig identisch wie Sein überhaupt und Bewußtsein überhaupt. Daraus, daß die Menschen als bewußte Wesen in gesellschaftlichen Verkehr treten, folgt keineswegs, daß das gesellschaftliche Bewußtsein mit dem gesellschaftlichen Sein identisch ist.“¹⁷ Nun, die bürgerliche Soziologie fordert diese Identität, weil sie, bewußtermaßen oder nicht, von einem

¹⁷ Lenin, ebenda, S. 347/348.

idealistischen Postulat ausgeht. Ich habe unglücklicherweise nicht die Zeit (und im übrigen würde das über den Rahmen dieses Aufsatzes hinausgehen), die permanente Krise der durch die bürgerliche Ideologie beherrschten Wissenschaft auf dem Gebiet zu analysieren: das Studium des sozialen oder individuellen Menschen, die Soziologie, die Psychologie, die Geschichte ... Ich habe kaum Zeit von den *Heften über die Dialektik* zu sprechen, von diesem meisterhaften Werk. Man kann keinen philosophischen Text lesen, der reicher wäre an Berichterstattungen, an Überblicken, an Abrissen, an Eingebungen, die ganze Gebiete des Denkens beleuchten. Sie sind übrigens heute in der unvollständigen Ausgabe, die 1938 erschien, nirgends zu finden. Ich werde mich in diesem Zusammenhang damit begnügen, die philosophische Größe Lenins aufzuzeigen.

Im September 1914 war soeben der erste Weltkrieg ausgebrochen. Die sozialistische Internationale ist zusammengebrochen. Lenin ist in der Schweiz, im Exil, fast vollkommen isoliert, beinahe allein. Was tut Lenin? Er muß *gegen den Strom* schwimmen, um die *Tiefenströmungen* der Geschichte zu erforschen. Lenin sinnt nach: er vertieft die dialektische Methode. Er liest vor allem die *Logik* von Hegel. Und seine philosophischen Reflexionen füllen drei Hefte. Auf der Rückseite des Umschlags des ersten Heftes findet man die Nachweisung des Katalogs der Universität Bern kopiert. Lenin beendete diese Lektüre am 17. Dezember 1914. Er begann die Tätigkeit, die auf die Oktoberrevolution hinausführte. Lenin, in vollem Sturm, isoliert — dem Anschein nach — und die „dialektische Logik“ ausarbeitend — ist das nicht gerade der Philosoph in seiner ganzen Größe? Groß in dem Maßstab, wo, die Philosophie überragend, er sie realisiert, ihre höchsten Strebungen erfüllt? Man müßte auch Zeit haben, über den „*Philosophischen Nachlaß*“ Lenins zu sprechen, über diesen *Brief an die Kämpfer*, in dem er uns ein Arbeitsprogramm zurückgelassen hat, das wir kaum zu erfüllen beginnen. Der Fortschritt der Erkenntnis, zeigt Lenin an, setzt eine enge Zusammenarbeit der Wissenschaften und der Philosophie, der Gelehrten und der Philosophen voraus. Diese Zusammenarbeit wird dem Gelehrten erlauben, die dialektische Methode und den dialektischen Materialismus zu verstehen, die Dialektik im Denken und in den Wissenschaften anzuwenden. Sie wird dem Philosophen die Möglichkeit geben, zu einer Synthese der Erkenntnisse, zu einem Gesamtbild von der Welt zu kommen.

Dies ist, kurz zusammengefaßt, das philosophische Werk Lenins. Ich glaube, daß eine zentrale — wesentliche — Idee sich daraus freimacht: die Idee der *vertieften Objektivität*, innig verbunden mit der *Parteiannahme*. Der metaphysische Idealismus löst zunächst das Objekt vom Subjekt, das Sein vom Phänomen. Er definiert die *Objektivität* (die des Bewußtseins, die des Gesetzes oder des Begriffes) auf rein formelle Weise: die Objektivität vor das Subjekt gestellt, für dieses, im Bezug auf dieses, wobei übrigens das Subjekt von sich selbst abstrahiert oder zu abstrahieren scheint. Das Objektive, das ist dann die isolierte Tatsache, die Empfindung oder die Idee, von der das Individuum (das

Subjekt) sich verdrängt sieht. Dieser *Objektivismus* ist also widerspruchsvoll. Die bürgerliche Ideologie löst nun unvermeidlich den Widerspruch zugunsten des Subjektivismus. Sie stellt den Beobachter und den Beobachtungs- oder Meßapparat in Rechnung, die Dazwischenkunft des Denkens, der Berechnung, des Begriffs oder der Technik. Aber das geschieht, um die Welt in das Subjekt, in den Beobachter, in den Formalismus der Berechnung, in die Technik oder das Denken zurückkommen zu lassen. Die Einheit stellt sich im Innersten des (subjektiven) Bewußtseins wieder her. Lenin dagegen erwägt, daß der handelnde und denkende Mensch, die praktische und technische Tätigkeit, das Bewußtsein und der Begriff, die Beobachtung, der Meß- und Berechnungsapparat einen Teil der Welt ausmachen. Er stellt die Einheit im Objektiven wieder her. Dies ist das zentrale Thema der *Hefte*, nach *Materialismus und Empiriokritizismus*. Dann trennt sich die menschliche Tätigkeit — Denken und Praxis — nicht von den Dingen. Sie durchdringt sie als aktiver Widerschein. Sie entschleiern, darin eindringend, das immer tiefere Wesen. Gleichzeitig ist sie schöpferisch; sie entwickelt sich und mit oder in ihr das Menschliche (das Sein des menschlichen Wesens). Aber die menschliche Wirksamkeit, das sind nicht nur der Gelehrte und der Philosoph. Das ist der Arbeiter. Das sind die Massen und die Klasse der Arbeiter. Das ist das Proletariat und seine Avantgarde, seine Partei. Die Parteinahme hat nichts gemein mit dem, was die Bourgeoisie eine „parteiische“ Einstellung nennt. Sie hat nichts von einem Klassen- oder Parteisubjektivismus. Nicht *trotz* ihrer politischen Tätigkeit, sondern auf Grund ihrer Tätigkeit entschleiern die Partei die historische und „soziologische“ Wahrheit. Weil sie handelt, um die Welt und die Gesellschaft zu verändern, kennt die Partei die Geschichte und die Gesellschaft. Weil sie beide wirksam prüft und sich davon ablöst, zerstreut sie die Wolken. Die vertiefte Objektivität schließt die Parteinahme ein. Die Parteinahme schließt einen vertieften Begriff der Objektivität ein. Die Partei Lenins ist die Partei der Erkenntnis und der Wahrheit.

DISKUSSION

Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels

JOSEF SCHLEIFSTEIN (Leipzig):

Mir scheint, daß in der Diskussion, die durch Rugard Otto Gropps Aufsatz: „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels“ (DZfPh, Hefte 1 und 2, Jahrg. II/1954) ausgelöst wurde, infolge einer nahezu ausschließlichen Konzentration auf die Einseitigkeiten dieser Arbeit der Ausgangspunkt selbst verloren zu gehen droht. (Eine Ausnahme bildet der erfrischende Beitrag der französischen kommunistischen Philosophen in Heft 3/III/55, der sich auf die Fragestellung des Groppschen Aufsatzes jedoch nur mittelbar bezieht.) Bei dem Ausgangspunkt handelte es sich um das Verhältnis der marxistischen zur Hegelschen Dialektik und um die Kritik Gropps an Tendenzen einer Verwischung der prinzipiellen marxistischen Position in dieser Frage. Trotz höflicher Verbeugungen vor den begrüßenswerten Absichten und den löblichen Zielen des Autors gehen die meisten bisherigen Diskussionsbeiträge auf diese Absichten und Ziele selbst nicht ein, sondern beschränken sich darauf, die Überspitzungen in seiner Arbeit zu verwerfen oder richtigzustellen. Man kann sich so nicht des Eindrucks erwehren, daß jene Verbeugungen nicht unbedingt einem wirklichen Verständnis für das, worum es Gropp geht, entspringen.

Im Grunde geht es bei der Frage Marxismus und Hegelsche Philosophie darum, das dialektische Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität richtig herauszuarbeiten, das den Marxismus von seinen ideologischen Quellen im allgemeinen und von der Hegelschen Dialektik im besonderen trennt und das ihn zugleich mit diesen Quellen verbindet. Der Lösung dieses Problems ist man aber nur wenig näher gekommen, wenn man — wie es Schubardt zu tun scheint, der Gropp vorwirft, über der *einen* Tatsache die *andere* zu vergessen — in dieser „Erbfolge“ die Kontinuität und die Diskontinuität einfach als gleichberechtigte Faktoren nebeneinanderstellt. Vielmehr geht es darum, das *Verhältnis* dieser beiden Faktoren zueinander zu untersuchen, die *Grundlage*, die *Tendenz* dieses Verhältnisses zu bestimmen. Sonst kommt ein eklektisches „Sowohl — als auch“ oder „Einerseits — andererseits“ heraus. Meiner Meinung nach besteht eines der Verdienste Gropps darin, die *Grundlage* dieses Verhältnisses von Kontinuität und Diskontinuität — ich betone: die Grundlage, nicht die Proportionen — in seiner Arbeit richtig dargestellt zu haben, wenn er sich dabei auch

in der Abwehr von Entstellungen der marxistischen Position seinerseits zu Einseitigkeiten und Überspitzungen hat hinreißen lassen.

Ein fruchtbares Herangehen an die Frage, welche Bedeutung die Hegelsche Dialektik im einzelnen für die Herausarbeitung der marxistischen Philosophie besaß und wodurch das Verhältnis des Marxismus zur Hegelschen Philosophie bestimmt wird, ist überhaupt erst von diesem richtigen Standort her möglich, dann nämlich, wenn ausgegangen wird von der *revolutionären Umwälzung*, die der Marxismus in der Philosophie herbeiführte, wenn der Unterschied der marxistischen Philosophie zur Hegelschen nicht als *gradueller*, sondern als *prinzipieller* Unterschied gefaßt wird. Das war stets die Auffassung der Klassiker des Marxismus-Leninismus und ergibt sich aus der proletarischen Klassengrundlage und dem wissenschaftlich-schöpferischen Charakter des dialektischen Materialismus. Schon im „Kommunistischen Manifest“ haben Marx und Engels auf dieses Moment der Diskontinuität, des entschiedenen, grundlegenden Bruchs hingewiesen, das für das Verhältnis der proletarischen Weltanschauung zu den in allen Ausbeuterformationen herrschenden Ideologien charakteristisch ist. „Die Geschichte der ganzen bisherigen Gesellschaft“, heißt es im Manifest, „bewegt sich in Klassengegensätzen, die in den verschiedenen Epochen verschieden gestaltet waren. Welche Form sie aber auch immer angenommen, die Ausbeutung des einen Teils der Gesellschaft durch den anderen ist eine allen vergangenen Jahrhunderten gemeinsame Tatsache. Kein Wunder daher, daß das gesellschaftliche Bewußtsein aller Jahrhunderte, aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum Trotz, in gewissen gemeinsamen Formen sich bewegt, Formen, Bewußtseinsformen, die nur mit dem gänzlichen Verschwinden des Klassengegensatzes sich vollständig auflösen. Die kommunistische Revolution ist das radikalste Brechen mit den überlieferten Eigentumsverhältnissen; kein Wunder, daß in ihrem Entwicklungsgange am radikalsten mit den überlieferten Ideen gebrochen wird.“

Diesem prinzipiellen Standpunkt, an dem die Klassiker des Marxismus-Leninismus stets festgehalten haben, kommt heute, da in der Sowjetunion bereits eine von Ausbeutung freie sozialistische Gesellschaft existiert und sich das große China, die europäischen Volksdemokratien und die Deutsche Demokratische Republik auf dem Wege zum Sozialismus befinden, in einer Zeit, in der die Ideen des Marxismus bereits einen gewaltigen und täglich wachsenden Einfluß auf die Entwicklung der ganzen arbeitenden Menschheit ausüben, eine Bedeutung zu, die weit größer ist als je zuvor. In der Kritik des Buches von G. F. Alexandrow über die Geschichte der westeuropäischen Philosophie durch Shdanow ist diese Erkenntnis geradezu der rote Faden. Was Shdanow dort vor allem unterstreicht, ist die revolutionäre Umwälzung, die der Marxismus in der Philosophie bedeutet, mithin die Notwendigkeit, sich nicht auf das zu konzentrieren, was den Marxismus mit der Entwicklung der vormarxistischen Philosophie verbindet, sondern darauf, was im Marxismus gegenüber den vorhergegangenen philosophischen Systemen neu und revolutionär ist.

Gropp hatte daher prinzipiell durchaus recht, dagegen zu protestieren, daß die Frage des Verhältnisses des Marxismus zur Hegelschen Philosophie bei uns vielfach auf eklektische Weise behandelt wird, nach dem Schema des „Sowohl — als auch“, ohne daß eine klare und prinzipielle, konsequent kritische Einschätzung der Hegelschen Philosophie gegeben wird. Leider sind nun die bisherigen Teilnehmer der Diskussion einer Auseinandersetzung darüber, ob die von Gropp kritisierte Tendenz — in den angeführten oder anderen Beispielen — tatsächlich besteht oder nicht, aus dem Wege gegangen. Das ist zu bedauern. Meine Meinung ist: es kann keinen Zweifel darüber geben, daß Tendenzen eines eklektischen Herangehens an die Einschätzung der Hegelschen Philosophie und des Verhältnisses des Marxismus zu Hegel vorhanden sind und daß u. a. die von Gropp angeführten Beispiele — mag er sich auch im Ton der Polemik vergriffen haben — sachlich mit Recht als der Ausdruck solcher Tendenzen gewertet werden müssen. Ich unterstreiche: unter anderem; denn ein solcher Eklektizismus im Verhältnis zur klassischen idealistischen Philosophie tritt keineswegs nur in den von Gropp angeführten Fällen zutage, sondern läßt sich auch in einigen Beiträgen der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ nachweisen, und er hat, worauf bei anderer Gelegenheit von mir schon hingewiesen wurde, seine epigrammatische Zuspitzung erfahren durch Wolfgang Harich in dem Satz: die Wissenschaft lasse zwar philosophische Schrullen mit Recht am wenigsten gelten, aber es sei die Frage, „ob nicht versteckt in der Schrulle unabgegoltene Erbe enthalten sein kann“. In dieser Formulierung ist der Eklektizismus gewissermaßen zum Programm erhoben.

Bevor ich auf die von Gropp gegebenen Beispiele zu sprechen komme, will ich noch eine Bemerkung zum bisherigen Verlauf der Diskussion machen. Es gibt in den bisherigen Diskussionsbeiträgen Ausführungen, die darauf schließen lassen, daß ihre Verfasser nicht nur gegen Überspitzungen in dem Aufsatz Gropps zu Felde ziehen, sondern dessen ganze „Absicht“ nicht billigen oder nicht verstehen. Eine ungeschickte Wendung Gropps aufgreifend, wirft beispielsweise Mönke ihm vor, „seine unhistorische Aversion gegen Hegel“ verleite Gropp dazu, „das Unvermögen der Junghegelianer auf die Hegelsche Dialektik abzuwälzen“. Aus dem Zusammenhang ist jedoch klar ersichtlich, was Gropp sagen will: daß nämlich die Dialektik nach Hegel auf idealistischer Grundlage keiner Vorwärtsentwicklung fähig war. Das aber ist durch den ganzen bisherigen Verlauf der Geschichte des philosophischen Denkens bewiesen. Es ist eigentümlich, daß Mönke, der die sozialen Ursachen dieses „Unvermögens“ an sich richtig darstellt, gar nicht nach dessen erkenntnistheoretischen Wurzeln fragt. Hätte er dies getan, so wäre er unweigerlich darauf gestoßen, daß das „Unvermögen“ der Junghegelianer gerade darin bestand, daß sie auf der idealistischen Grundlage Hegels stehenblieben, daß sie, um mit Marx und Engels zu reden, „nie aus dem Gefängnis der Hegelschen Anschauungsweise herausgekommen“ sind, in welcher Lage ihnen allerdings nichts weiter übrig blieb, als „gegen die Eisenstangen und Wände

des Gefängnisses“ zu toben.¹ Schubardt wirft Gropp vor, seine Darstellung laufe darauf hinaus, „daß die deutsche idealistische Philosophie des 18./19. Jahrhunderts eine Sackgasse in der philosophischen Entwicklung“ darstelle. Vergleiche pflegen zu hinken, aber alle idealistische Philosophie ähnelt einer Sackgasse: auf ihr gibt es keinen breiten, freien, stets weiter ausbaufähigen Weg der Erkenntnis nach vorn. Das schließt freilich keineswegs aus, daß beim Bau dieser Straße auch *echte Bausteine* verwandt werden. Wesentlich bleibt aber, wenn man nicht in Eklektizismus verfallen will, daß auf *dieser Straße* kein Fortschreiten zu einer wissenschaftlichen Philosophie möglich war, daß dazu eine grundlegend andere Richtung, die Straße des *Materialismus*, eingeschlagen werden mußte. Und die „befreiende“, „epochenmachende“ Wirkung Ludwig Feuerbachs, der bei weitem nicht den Reichtum der Hegelschen Philosophie erreichte, der mehr glänzend als tief war (Lenin), usw. usf., bestand ja ausschließlich darin, daß er eben diese Straße des Materialismus einschlug. Mönke meint, man könne das Unvermögen der Junghegelianer nicht der Hegelschen Dialektik zuschreiben. Marx und Engels waren anderer Ansicht. In der „Deutschen Ideologie“ heißt es über die Junghegelianer: „Weit davon entfernt, ihre allgemein-philosophischen Voraussetzungen zu untersuchen, sind ihre sämtlichen Fragen sogar auf dem Boden eines bestimmten philosophischen Systems, des Hegelschen, gewachsen. Nicht nur in ihren Antworten, schon in den Fragen selbst lag eine Mystifikation. Diese Abhängigkeit von Hegel ist der Grund, warum keiner dieser neueren Kritiker eine umfassende Kritik des Hegelschen Systems auch nur versuchte, so sehr jeder von ihnen behauptet, über Hegel hinaus zu sein.“² Jawohl: „diese Abhängigkeit von Hegel ist der Grund“ des Unvermögens.

Das schlagendste Beispiel dafür, wie sehr die Hegelsche Philosophie das Denken in Fesseln schlug, ist das Schicksal Ferdinand Lassalles. Gleichfalls von der Hegelschen Philosophie herkommend, ging Lassalle *praktisch* viel weiter als die Strauss, Bauer und Stirner. Auch dem Studium der empirischen Tatsachen, der Geschichte, der Rechtswissenschaft, der Ökonomie, dem französischen Sozialismus widmete er sich in ganz anderem Maße und auf ganz anderem Niveau als die Bauer und Stirner. Und dennoch gelangte auch er nicht zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung, ja er war, trotz seines jahrelangen Briefwechsels mit Marx, nicht einmal imstande, das Wesen dieser neuen Weltanschauung zu verstehen, als sie ihm in den Schriften von Marx und Engels fertig entgegentrat. Für die Schranken Lassalles gibt es soziale und auch psychologische Ursachen. Aber ihre erkenntnistheoretische Wurzel ist wiederum unzweifelhaft das „Gefängnis der Hegelschen Anschauungsweise“. Lassalle ist das klassische Beispiel für einen begabten und subjektiv revolutionär gestimmten Kopf, der am Hegelianertum zugrunde gegangen ist. Dabei ist bemerkenswert, daß er — und zwar wieder auf ganz anderem Niveau als die Bauer und

¹ Marx-Engels, Die Heilige Familie, Seite 210.

² Marx-Engels, Die Deutsche Ideologie, S. 14.

Stirner — wirklich den Versuch machte, methodologisch über Hegel hinauszugehen. Er war bestrebt, den historischen Prozeß konkreter zu erfassen, die Philosophie ganz und gar mit empirischem Stoff zu füllen, und er kritisierte Hegel, weil der das Recht rein logisch und nicht historisch behandelt habe. Aber Lassalles Versuch scheiterte und mußte scheitern, weil Lassalle, wie die Junghegelianer, seine „totale Reformation“ der Hegelschen Philosophie als „eine Entwicklung der Hegelschen Philosophie selbst“ durchzuführen suchte, weil ihm die idealistische Geschichtsauffassung und die Dialektik Hegels unantastbar blieben.³

Das „Unvermögen“ der Junghegelianer — und Lassalles — bestand also erkenntnistheoretisch und methodologisch nicht darin, daß sie die „objektive“ Dialektik Hegels subjektivierten, wie Mönke meint. Auch das strikteste Festhalten an der „Objektivität“ Hegels hätte ihnen prinzipiell nicht weiter geholfen. Ihr wirkliches „Unvermögen“ bestand darin, daß sie nicht imstande waren, die *Schein*-Objektivität der Hegelschen Philosophie zu durchbrechen und zur *wahren* Objektivität, zur *materialistischen* Auffassung von Natur und Gesellschaft, vorzustoßen. Übrigens ist die rein soziologische Begründung Mönkes (für die Unfähigkeit der Junghegelianer, die „wertvollen Elemente“ der Hegelschen Dialektik „aufzuheben“) nicht ausreichend. Die „Orientierung in Richtung auf das Proletariat“ befähigt nicht automatisch zu einer richtigen wissenschaftlichen Weltanschauung. Marx und Engels rechneten in der Reaktionsperiode nach 1849 Lassalle jahrelang zu dem kleinen Kern der proletarischen Partei in Deutschland, aber diese klassenmäßige Orientierung blieb weltanschaulich und ideologisch für Lassalle völlig fruchtlos, da er den „spekulativen Begriff“ nicht los wurde, was später entscheidend zu seinem Opportunismus beitrug. Und was Marx und Engels betrifft, so sagt Marx gerade in der Vorrede zu den in dieser Diskussion so viel zitierten „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ ganz klar, daß es die *materialistische* Grundanschauung war, durch die eine Kritik der bürgerlichen Ökonomie und der Hegelschen Dialektik erst möglich wurde, daß die positive Kritik überhaupt, also auch die deutsche positive Kritik der Nationalökonomie, ihre wahre Begründung den Entdeckungen *Feuerbachs* verdanke.⁴

Wie steht es nun um die Berechtigung der von Gropp als Entstellungen des Verhältnisses der marxistischen zur Hegelschen Philosophie angeführten Beispiele? Da sich ein einzelner Diskussionsbeitrag nicht mit allen aufgeworfenen Fragen beschäftigen kann, möchte ich nur auf zwei der von Gropp kritisierten Arbeiten, den Aufsatz von Behrens und das Buch von Lukacs über den jungen Hegel, eingehen. Behrens gibt in seinem Aufsatz eine Darstellung der von Lukacs entwickelten These, wonach die Dialektik Hegels aus der Auseinandersetzung mit den Problemen der kapitalistischen Gesellschaft und den Problemen

³ F. Lassalle, Das System der erworbenen Rechte, Gesammelte Reden und Schriften, Bd. IX, S. 33—43; S. 139—142; Berlin 1919.

⁴ Marx-Engels, Die heilige Familie, S. 70.

der Ökonomie entstanden ist, und schließt sich dabei auch im einzelnen an den Gedankengang von Lukacs an. Darüber hinaus folgert Behrens aus der Beweisführung von Lukacs, daß Marx, weil er sich mit der Hegelschen Philosophie „auch die ökonomischen Anschauungen Hegels“ aneignen mußte, demnach mit seiner Kritik der Hegelschen Philosophie auch die Kritik der klassischen bürgerlichen Ökonomie begonnen habe. Um zuerst ein Wort zu dieser *Schlußfolgerung* zu sagen: so einleuchtend sie auf den ersten Blick scheinen mag, sie entspricht nicht dem ideologischen Werdegang von Marx, wie er von ihm selbst und von Engels biographisch überliefert ist. Aus diesen Darstellungen geht vielmehr hervor, daß Behrens die Bedeutung, die die ökonomische Fragestellung in den Hegelschen Schriften für die Entwicklung des jungen Marx haben konnte, gewaltig überschätzt. Einmal kann es sich doch nur um die Schriften handeln, die Marx bekannt waren, und Lukacs analysiert gerade solche Ausarbeitungen des jungen Hegel, die erst um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts entdeckt und veröffentlicht worden sind. Zum anderen aber berichtet Marx selbst im „Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie“ über seinen Studiengang, daß er zuerst in seiner Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung“ mit der Problematik der Interessen in Berührung gekommen sei und sich mit der Ökonomie zu beschäftigen begonnen habe; die „Erforschung“, d. h. das ernste Studium der politischen Ökonomie, habe erst in Paris, also Ende 1843 bis Anfang 1844, begonnen. Noch deutlicher heißt es bei Engels im August 1869: „Die Kritik der Verhandlungen des Rheinischen Landtags nötigte Marx, Fragen des materiellen Interesses zu studieren. Hier traten ihm neue Gesichtspunkte entgegen, Gesichtspunkte, die weder die Juristerei noch die Philosophie vorgesehen hatten. Anknüpfend an Hegels Rechtsphilosophie, kam Marx zu der Einsicht, daß nicht der von Hegel als ‚Krönung des Gebäudes‘ dargestellte Staat, sondern vielmehr die von ihm so stiefmütterlich behandelte bürgerliche Gesellschaft diejenige Sphäre sei, in der der Schlüssel zum Verständnis des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit zu suchen sei. Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft aber ist die politische Ökonomie, und diese Wissenschaft konnte nicht in Deutschland, sie konnte nur in England oder Frankreich gründlich studiert werden.“⁵ Die „Aneignung“ der ökonomischen Anschauungen Hegels durch Marx hält Engels nicht einmal für erwähnenswert, er betont, im Gegenteil, die Notwendigkeit, die „bürgerliche Gesellschaft“, die Fragen der Ökonomie, dort zu studieren, wo sie nicht so „stiefmütterlich“ behandelt werden wie bei Hegel: bei den englischen und französischen Ökonomen. Die biographischen Tatsachen sprechen also deutlich gegen die Annahme von Behrens. Sie scheinen mir, im Gegenteil, zu beweisen, daß Marx erst durch das Studium der *ökonomischen* Literatur in Paris darauf gestoßen wurde, daß z. B. in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ das Problem der Arbeit „auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie“ behandelt wird.

⁵ Marx-Engels-Lenin-Stalin, Zur Deutschen Geschichte, Bd II, 1. Halbband, Seite 855.

Äußerlich ist das übrigens auch daraus ersichtlich, daß der Teil der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, der sich mit der Hegelschen Philosophie auseinandersetzt, erst nach dem Großteil der ökonomischen Abschnitte der Manuskripte niedergeschrieben worden ist. Beim Studium der politischen Ökonomie erkannte Marx, daß Hegel Zusammenhänge geahnt und in idealistisch-verzerrter Form dargestellt hatte, auf die er selbst in der Auseinandersetzung mit den Auffassungen der klassischen bürgerlichen Ökonomie gestoßen war.

Was nun die Kritik Groppes an den Ausführungen von Behrens betrifft, so ist die Tatsache eben nicht zu leugnen, daß in dem Aufsatz von Behrens der Satz steht: „Obwohl idealistischer Dialektiker, gelang es Hegel, das Wesen der Arbeit, des Wertes und des Geldes und die notwendige Entwicklungstendenz der kapitalistischen Produktion zu erfassen.“ Und *diese* Formulierung eben ist einfach unhaltbar, ganz gleich, in welchem einschränkenden Zusammenhang sie stehen mag; sie ist und bleibt falsch. Selbst der junge Marx, dessen materialistische Geschichtstheorie hier noch nicht ausgereift ist, der noch nicht ganz frei ist von einer abstrakt-philosophischen Terminologie, kritisiert den idealistischen Arbeitsbegriff scharf, wobei er vor allem zeigt, daß Hegel nur die abstrakt-geistige Arbeit kennt und nur eine Scheinlösung des Problems der entfremdeten Arbeit gibt. Aufs entschiedenste grenzt Marx hier bereits seine Auffassung von der Hegels ab; er weist nach, daß Hegel infolge der völligen Verkehrung der Subjekt-Objekt-Beziehung das Wesen der menschlichen Tätigkeit gar nicht erfassen kann, daß es zum Verständnis des Wesens der Arbeit notwendig ist, den Menschen selbst als Naturwesen zu erkennen und daß deshalb nur (!) „der Naturalismus“ (wie Marx damals noch den nur in Umrissen vorliegenden historischen Materialismus nennt), „fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen“⁶. Warum verlangt Behrens nun von uns, anzuerkennen, daß es Hegel gelungen sei, „das Wesen der Arbeit“ zu erfassen? Das ist Hegel eben nicht gelungen, und es ist kaum sinnvoll, sich an ein einziges Wort zu klammern, das, wie dann die folgenden Ausführungen bei Marx beweisen, unbestreitbar nur in dem Sinne gemeint ist, daß Hegel in seiner verzerrten, auf den Kopf gestellten Darstellung einen wirklichen Zusammenhang *ahnt*.⁷ Eine derartige Ahnung ist nicht gleichbedeutend mit der Erfassung des „Wesens der Arbeit“. Warum also Hegel — *auf Kosten von Marx* — Verdienste zuschreiben, die er gar nicht besitzt? Das kann nicht der Sinn einer kritischen, marxistischen Aneignung des kulturellen, und speziell auch des philosophischen, Erbes sein.

Ähnliches ließe sich zu anderen Thesen von Behrens sagen. Vielleicht deswegen, weil Behrens zu unvorsichtig mit dem Begriff „Wesen“ verfährt, der zwar, im Hinblick auf den fortschreitenden Erkenntnisprozeß des Menschen, relativen, historischen Charakter besitzt, dessen legitime Anwendung aber nur bestimmt werden kann durch die jeweils höchsten, letzten Ergebnisse der betreffenden Wissenschaft. In

⁶ Marx-Engels, Die Heilige Familie, Seite 84/85.

⁷ Ebenda, Seite 80 ff.

diesem Sinne kann man auch nicht mit Behrens einverstanden sein, wenn er sagt, Hegel habe das „Wesen“ des Wertes erfaßt. Marx hat nachgewiesen, daß sich das Wesen des Wertes erst mit der Erkenntnis des Doppelcharakters der Arbeit erschließt, daß auch die klassische englische politische Ökonomie diesen zwieschlächtigen Charakter der Arbeit nicht zu erkennen vermochte. Das alles weiß Behrens viel besser als ich. Warum aber will er nun Hegel unbedingt die Erfassung „des Wesens“ des Wertes zuschreiben? Und warum gar Hegel mit dem absolut unverdienten Ruhmestitel ausstatten, es sei ihm gelungen, „die notwendige Entwicklungstendenz der kapitalistischen Produktion zu erfassen“? Die notwendige Entwicklungstendenz des Kapitalismus führt über die Konzentration der Kapitale und über das Wachstum und die zunehmende Kampfkraft und Bewußtheit des Proletariats zum Sturz der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und zum Siege des Sozialismus. Natürlich will Behrens nicht im Ernst sagen, daß Hegel diese „notwendige Entwicklungstendenz“ erfaßt habe — das widerspräche ja seinen eigenen Feststellungen über die „apologetische Grundkonzeption“ Hegels usw. — er muß es sich aber gefallen lassen, kritisiert zu werden nicht für das, was er hat *schreiben wollen*, sondern für das, was er *geschrieben hat*.

Was zeigt nun dieses Ausgleiten? Es zeigt, meiner Meinung nach, wohin man unweigerlich gerät, wenn man an die Nutzbarmachung des philosophischen Erbes mit einer unkritischen Bewunderung der Größe z. B. Hegels herangeht und dabei den festen marxistischen Maßstab vergißt. Behrens nimmt auch Lukacs gegen die Polemik Gropps in Schutz. Auch andere Diskussionsteilnehmer meinen, Groppe kritisiere hier zu Unrecht. Ich möchte daher etwas näher auf diese Seite der Sache eingehen. Es ist meiner Meinung nach nicht zu bestreiten — und das muß bei aller Anerkennung der außerordentlichen Verdienste, die sich Lukacs gerade um die marxistische Analyse des deutschen philosophischen und literarischen Erbes erworben hat, gesagt werden —, daß in dem Hegel-Buch die Tendenz vorherrscht, die *Größe* Hegels, die *Kontinuität* der Linie Hegel—Marx, die *Nähe* Hegels zu Marx, die angebliche *Verwandtschaft* der Problemstellung bei beiden, die *Parallelität* der Entstehung der Hegelschen und der marxistischen Dialektik usw., in jeder nur denkbaren Weise zu betonen, also eine Tendenz, die darauf hinausläuft, daß die *Schärfe der Grenzen* und die *Tiefe der Gegensätze* verwischt werden. Lukacs sucht, wenn auch nicht *alles*, so doch *vieles* bei Hegel zugunsten seiner Größe, zugunsten der Höhe seines Denkens auszulegen. Die schematische, historisch nicht haltbare Alternative, die Lukacs für die Periode Hegels aufstellt: entweder unerschrockener Denker — oder Demokrat, entweder Größe des Denkens — oder Utopismus bzw. Romantik, wirkt in der Tat fatal. Bei Lukacs verwandelt sich dadurch die *Erklärung* der Haltung Hegels mehr als einmal in eine *Apologie* dieser Haltung. Die Alternative: großer Denker — oder Demokrat, läuft entweder auf die Tautologie hinaus: Hegel konnte nur so sein, wie er war; oder aber auf die allgemeine objektivistische These: in der Geschichte ist (wenigstens bei den „großen

Denkern“ der bürgerlich-revolutionären Periode) immer alles so, wie es die „Größe“ und der geschichtliche Fortschritt verlangen.

Lukacs hat recht, wenn er auf den Realismus, die Nüchternheit, die Liebe zur Wahrheit bei bedeutenden bürgerlichen Denkern wie Hegel und Ricardo hinweist, und sicherlich war es gerade dieser Realismus, der sie befähigte, die historische Notwendigkeit und Fortschrittlichkeit des Kapitalismus zu ihrer Zeit, trotz all seiner Widersprüche und all seines Elends für die Massen, zu erkennen. Und dennoch trifft im Kern die Kritik Gropps auch hier zu. Die *Erklärung* dafür, warum Hegel z. B. die mit der kapitalistischen Entwicklung unvermeidlich verbundene „Entmenslichung des Arbeiters“, die er sieht, ohne Empörung hinnimmt⁸, heißt doch noch lange nicht, daß ein Marxist, ein Ideologe der Arbeiterklasse, aus dieser *Erklärung* eine *Rechtfertigung* Hegels machen muß, daß er nicht zugleich zeigen kann (ohne dadurch die *wirklichen* historischen Verdienste Hegels im geringsten zu schmälern), welche *engen, ja barbarischen Fesseln* der bürgerliche Standpunkt, der Standpunkt der Ausbeuterklasse, selbst den größten bürgerlichen Denkern anlegt, bedeutet doch bei aller notwendigen Historizität nicht, daß man Hegel nicht vom Standpunkt der Arbeiterklasse aus betrachten kann. Das vielmehr ist die einzig marxistische Art und Weise, an die Dinge heranzugehen.

Ohne auf die Grundkonzeption des Buches von Lukacs über den jungen Hegel näher einzugehen — das wäre eine lohnende Aufgabe für marxistische Hegel-Experten —, möchte ich doch bemerken, daß mir die Parallele in der Entstehung der Hegelschen und der marxistischen Dialektik als unhistorisch und gewollt erscheint. Die hauptsächlichen Mängel des Buches — selbstverständlich besitzt es auch bedeutende Vorzüge — scheinen mir folgende zu sein: erstens, daß Lukacs nicht das hält, was er im Vorwort verspricht, nämlich Hegel „aus der Perspektive von Marx“ zu betrachten und auszulegen; und zweitens, daß er den fundamentalen Unterschied, der zwischen der ganzen Epoche der westeuropäischen bürgerlichen Revolutionen (einschließlich der Ideologie dieser Epoche) und der Epoche der sozialistischen Revolution besteht, nicht herausarbeitet, sondern eher verwischt.

Was den ersten Punkt betrifft, so behandelt Lukacs Hegel nicht vom Standpunkt der Perspektive von Marx, sondern bestenfalls aus der Perspektive der *Entstehung* des Marxismus, was keineswegs auf dasselbe hinausläuft. Lukacs vergleicht Hegel im wesentlichen mit dem Marx der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, wie sich überhaupt vielfach die Gewohnheit herausgebildet hat, Zitate aus den Frühschriften von Marx und Engels einfach gleichwertig *neben* die Auffassungen des reifen, entwickelten Marxismus zu stellen. Das aber heißt den Marxismus einengen. Denn bei all ihrer Bedeutung für die Zeit der *Herausbildung* der marxistischen Weltanschauung, stellen die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ doch keineswegs das letzte Wort von Marx dar; Marx verwendet hier noch eine „philosophische“

⁸ Georg Lukacs, Der junge Hegel, Seite 382, Berlin 1954.

Terminologie, z. T. nehmen Kategorien und Fragestellungen einen zentralen Platz ein, die entweder später im Marxismus historisch und ökonomisch konkretisiert und vertieft wurden oder aber in den Hintergrund traten usw. Durch die Reduzierung des Verhältnisses von Marx zu Hegel auf die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, auf solche Kategorien wie „Entäußerung“, „Entfremdung“, die in der Periode der Herausbildung des Marxismus sicher eine wichtige Rolle gespielt haben, aber doch nicht den Inhalt des Marxismus erschöpfen, wird, zum Teil ungewollt, der Eindruck einer unmittelbaren Nähe Hegels zum Marxismus verstärkt, scheint es, als ob nahezu alle Probleme und Fragestellungen des Marxismus in der Hegelschen Philosophie vorbereitet oder dem Keime nach angelegt seien. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Lukacs die neue Bedeutung herausarbeitet, die solche Kategorien bei Marx gewinnen.

Eine wirklich historische Analyse Hegels „aus der Perspektive von Marx“ erfordert eine Gegenüberstellung der Hegelschen Anschauungen mit denen des reifen Marxismus, mit dem Marxismus des „Manifests“, des „Kapital“, des „Anti-Dühring“, und mit seiner Weiterentwicklung durch Lenin.

Diese Frage ist nicht akademischer Natur, sondern ihr kommt eine aktuelle Bedeutung ersten Ranges im gegenwärtigen ideologischen Kampf zu. Nicht nur in Frankreich gibt es Versuche reaktionärer bürgerlicher Philosophen, Marx in einen Hegelianer zu verwandeln, Hegel „zum Vater der Götter und Menschen“ zu machen, Marx so zurechtzustutzen, „daß die Kommunisten Unrecht haben“⁹. Mit Recht haben Albrecht und Morf z. B. auf die Tendenz des 1953 in Basel erschienenen Buches von Heinrich Popitz: „Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx“ hingewiesen, auf Popitz' Versuch, dem Marxismus „teleologische“ Anschauungen, einen „eschatologischen Glauben“, einen „irrationalen Kern“ usw. zu unterstieben. Dieser Versuch, Marx auf Hegel zu reduzieren, den angeblich „epigonalen“ Charakter des marxistischen Denkens nachzuweisen, steht einmal keineswegs allein in Westdeutschland, und zum anderen wird er von allen „interessierten“ Seiten nicht zufällig auf den Schild erhoben und gefeiert. In erster Linie suchen die rechten sozialdemokratischen Führer sich auf derartige Versuche der Hegelianisierung von Marx und der Reduzierung des Marxismus auf den jungen, meist den „vormarxistischen“ Marx zu stützen. In einer Besprechung des Popitzschen Buches in der sozialdemokratischen theoretischen Zeitschrift „Geist und Tat“ hieß es im Oktober 1954, daß „die Marxschen philosophischen Kategorien, die man (sic!) lange als die eigentlichen Schöpfungen Marxens betrachtet hat und die bis in Einzelheiten in seine soziologischen und nationalökonomischen Lehren hineinreichen, nichts anderes sind als eine konsequente Weiterführung von Gedanken, die bereits bei Hegel angelegt und zum Teil auch ausgebildet sind. Popitz weist dies an zentralen Problemen des Marxschen Denkens wie Entäußerung und Ab-

⁹ DZfPh 3/III/1955 S. 356/57.

neigung, Entfremdung und Verwirklichung, Bedürfnis und Arbeit überzeugend nach“. In der gleichen Nummer der Zeitschrift wurde von einer Tagung von Geschichtslehrern in Nordrhein-Westfalen berichtet, auf der der Bonner Philosoph Jakob Barion „über die philosophischen Grundlagen des Marxismus im System Hegels“ gesprochen habe. „Auch Barion stellt sowohl bei der Dialektik wie bei der Staatslehre des Marxismus die Nähe zu Hegel heraus“, heißt es dort.

Das sind nicht die einzigen Beispiele dieser Art. Wie wollen die Marxisten nun solchen Versuchen der Fälschung entgegentreten, wie wollen sie die aktuellen Aufgaben im Kampfe gegen die Hegelianisierung von Marx lösen, wenn sie selbst stets nur die Nähe Hegels zu Marx betonen, wenn sie selbst Hegel nicht vom Standpunkt des Parteienkampfes in der Philosophie betrachten, sondern seine Größe in ganz ungeschichtlicher Weise überdimensionieren und ihm Verdienste zuschreiben, die er nicht hat; wenn sie, statt von dem auszugehen, was im Marxismus neu und revolutionär ist, nur das betonen, was ihn mit Hegel verbindet? Auch für Westdeutschland gilt, was die französischen marxistischen Philosophen sagen, daß die „große Rückkehr zu Hegel“ nur „ein verzweifelter Angriff gegen Marx“ ist. Dieser Angriff und die damit verbundenen reaktionären Versuche der Herabsetzung der wissenschaftlichen Leistung von Marx, seiner „Verwandlung“ in einen Epigonen Hegels lassen sich nicht ernsthaft bekämpfen, wenn die Marxisten sich ständig auf den *Ausgangspunkt* der Entwicklung von Marx und auf seine geistige „Herkunft“ konzentrieren, nicht aber auf das *Resultat*, auf die Lehren und dialektischen Kategorien des Marxismus in allen seinen Bestandteilen, wenn sie nicht den *ganzen Marxismus-Leninismus* der Hegelschen Philosophie entgegenstellen und die *gewaltige Überlegenheit* der wissenschaftlichen marxistischen Weltanschauung über die Hegelsche Philosophie nachweisen. Darin besteht die aktuelle Aufgabe der Marxisten auf diesem Gebiet. Man kann nicht sagen, daß das Werk von Lukacs dieser Aufgabe gerecht wird.

Ein eng mit dieser Schwäche verbundener weiterer Mangel des Buches über den „Jungen Hegel“ liegt meines Erachtens darin, daß Lukacs den grundlegenden Gegensatz der bürgerlichen Revolution zur sozialistischen Revolution, mit allem, was sich daraus für die Ideologie ergibt, nicht richtig auffaßt, daß er auch hier überwiegend die Kontinuität, die Übergänge unterstreicht und dabei den welthistorischen Unterschied in hohem Maße verwischt. Das ist auch eine der wichtigsten Ursachen der unrichtigen Darstellung des Verhältnisses von Marx zu Hegel bei ihm. Die aufschlußreichste Stelle für diese Konzeption von Lukacs ist wohl die folgende: „Wir haben früher Lenins Ausspruch, daß Marx unmittelbar an Hegel anknüpft, zitiert. Aus einer historischen Perspektive der Entstehung des dialektischen Materialismus bedeutet dieser Ausspruch, daß der proletarische Humanismus ebenso aus der letzten großen ideologischen Krise des bürgerlichen Denkens herauswächst, wie der Klassenkampf des Proletariats selbst allmählich aus den Befreiungskämpfen der Unterdrückten und Ausgebeuteten herausgewachsen ist, wie es nach Lenins Ausspruch keine chinesische Mauer zwi-

schen bürgerlich-demokratischer und proletarischer Revolution gibt, wie die proletarische Revolution sich sehr langsam, sehr allmählich und widerspruchsvoll aus den Befreiungskämpfen der unterdrückten Schichten aller Klassenkämpfe herausentwickelt hat. Der besondere Charakter der Widersprüche der letzten großen, krisenhaften Periode der ideologischen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft (1789 bis 1848) ist also in jeder Hinsicht der ideologische Ausgangspunkt, der Punkt des unmittelbaren Anknüpfens für die neu entstehende Weltanschauung des Proletariats.“¹⁰

Worauf läuft diese Konzeption hinaus? Lukacs hat gewiß darin Recht, daß der Kampf des Proletariats aus den Befreiungskämpfen der Unterdrückten erst allmählich herauswächst, daß es — *allgemein* gesprochen — keine chinesische Mauer zwischen bürgerlich-demokratischer und proletarischer Revolution gibt. Aber man darf doch nicht vergessen, daß hinter der äußerlichen Kontinuität dieses „Herauswachsens“ sich eine inhaltliche Diskontinuität: der tiefe Gegensatz zwischen proletarischer und bürgerlicher Revolution, verbirgt. In den westeuropäischen bürgerlichen Revolutionen von 1789—1848 standen natürlich die Arbeiter, das Vorproletariat, die plebejischen Kräfte in der Vorhut des Kampfes, sie vergossen ihr Blut und brachten die Opfer. Aber das konnte nichts daran ändern, daß sie die Arbeit für die Bourgeoisie verrichteten, daß der soziale Inhalt dieser Revolutionen eben bürgerlich-kapitalistisch war. Für 1848 erwies sich die von Marx und Engels gehegte Hoffnung, die bürgerlich-demokratische Revolution bis zur proletarischen Revolution weitertreiben zu können, wie Engels im Vorwort zu den „Klassenkämpfen in Frankreich“ schreibt, als Illusion, weil die objektiven Bedingungen dafür noch nicht reif waren. In der imperialistischen Epoche, in der die *objektiven* Bedingungen dafür herangereift waren, daß das Proletariat Rußlands zum Hegemon der bürgerlich-demokratischen Revolution werden konnte, stellte Lenin im Jahre 1905 — anknüpfend an den genialen Gedanken von Marx — seine Revolutionstheorie auf, mit dem Leitsatz des Hinüberwachsens der bürgerlich-demokratischen in die sozialistische Revolution. Aber zwischen *diesem* Typus der bürgerlich-demokratischen Revolution *unter Führung des Proletariats* und den bürgerlich-demokratischen Revolutionen Westeuropas 1789—1848 liegt eine ganze historische Epoche, wobei eben die *Möglichkeit* des Hinüberleitens in der *Hegemonie* des Proletariats begründet liegt, so daß Lenin von der Revolution 1905/07 sagen kann, daß es „gleichzeitig eine proletarische“ war, ihrer Führung und ihren spezifischen Kampfmitteln nach.¹¹ Und wenn man sich den Zusammenhang des von Lukacs angeführten Ausspruches von Lenin ansieht, so ist sofort ersichtlich, daß von einem solchen Typus der Revolution die Rede ist, in diesem Falle von der Revolution des Jahres 1917, wobei Lenin in seiner Schrift gegen den Renegaten Kautsky auseinandersetzt, daß der ganze Verlauf der Revolution bis zum Oktober die Richtigkeit und Notwendigkeit des Übergangs von der bürgerlich-demokratischen zur sozialistischen

¹⁰ Georg Lukacs, a. a. O., Seite 459.

¹¹ W. I. Lenin, Ein Vortrag über die Revolution von 1905, Seite 6.

Revolution bewiesen habe, um dann fortzufahren: „Der Versuch, künstlich eine chinesische Mauer zwischen dieser und jener aufzurichten, sie voneinander durch etwas *anderes* zu trennen als durch den Grad der Schulung des Proletariats und den Grad seines Zusammenschlusses mit der Dorfarmut, ist die größte Entstellung des Marxismus, seine Vulgarisierung, seine Ersetzung durch den Liberalismus.“¹²

Es ist ganz unmöglich, so scheint mir, diese Fragestellung schematisch auf die von Lukacs behandelte Periode zu übertragen, wo die *objektiven Bedingungen* ganz andere waren, wo — wie Marx und Engels aus dem Verlauf der Geschichte schlußfolgerten — die proletarische Revolution noch nicht auf der Tagesordnung stand. Bei Lukacs tritt auf diese Weise hinter dem Moment des „Herauswachsens“ des proletarischen Klassenkampfes aus der Bewegung der Unterdrückten in den bürgerlichen Revolutionen, der relativen Grenzen, des „Anknüpfens“ usw. der *grundlegende inhaltliche Gegensatz* zwischen bürgerlich-demokratischer und sozialistischer Revolution in den Hintergrund, während er gerade den *Ausgangspunkt* bilden müßte. Es ist doch kein Zufall, daß Stalin in seinen Bemerkungen über den Konspekt eines Lehrbuches der Geschichte der Neuzeit den Gedanken, „die ganze Größe des Unterschiedes und des Gegensatzes“ zwischen der bürgerlichen und der sozialistischen Revolution zu zeigen, als die „Leitlinie“, als den „roten Faden“¹³ der Darstellung der ganzen Geschichte der Neuzeit ansieht. Dasselbe gilt sinngemäß auch für die Behandlung der Ideologie beider Epochen und nicht zuletzt für das Verhältnis des Marxismus zur Hegelschen Philosophie. Dieser Gedanke tritt aber in der Darstellung von Lukacs stark hinter dem Moment der Nähe und des Anknüpfens im Verhältnis von Marx zu Hegel zurück, wobei Hegel von Lukacs außerdem sehr einseitig als Denker der bürgerlichen Revolution dargestellt wird. Gerade angesichts der bedeutenden schöpferischen Leistungen von Lukacs und des Ansehens, das seine inhaltsreichen und anregenden Werke in Deutschland genießen, würden die deutschen Marxisten ihm einen schlechten Dienst erweisen, wenn sie ihre kritischen Einwände verschweigen wollten, zumal sein Hegelbuch noch aus einer Periode seines Schaffens stammt, in der ungarische Marxisten in seinen literaturkritischen Arbeiten ganz ähnliche Fehler — seine Überschätzung der bürgerlichen Kultur, des kritischen Realismus — nachwiesen.

Es sei noch eine Bemerkung zu zwei anderen von Gropp aufgeworfenen Problemen gestattet. Der Abschnitt über Theorie und Methode enthält eine Reihe anregender Fragestellungen, die einer Diskussion wert wären, auch wenn man mit Gropp nicht in jedem Punkt einverstanden ist. Allem Idealismus und aller Metaphysik liegt als logische Wurzel zugrunde, daß sie Materie und Bewegung trennen, wie verschieden auch immer Form, Grad, Nuance dieser Trennung sein mögen. Der dialektische Materialismus ist deshalb die höchste, die wissenschaftliche Stufe der Philosophie, weil er diese Einheit von Materie und Bewegung am allseitigsten, tiefsten, elastischsten widerspiegelt. Darin

¹² W. I. Lenin, Ausgew. Werke in 2 Bänden, Bd. II, Seite 477/78.

¹³ Zitiert in Jefimov u. a. „Methodische Anleitung zur Geschichte der Neuzeit“, Seite 47.

liegt die Grundlage der untrennbaren Einheit von Theorie und Methode im dialektischen Materialismus. Gropp hat unbedingt recht, wenn er darauf hinweist, daß der Idealismus *seinem Wesen nach* metaphysisch ist, daß jedem, auch dem „dialektischsten“ Idealismus eine metaphysische Grenze gesetzt ist, daß dieser metaphysische Grundzug auch der Hegelschen Philosophie nicht übersehen werden darf, wobei es sich hier nicht nur um den Widerspruch der Dialektik mit dem spezifischen System Hegels handelt, sondern um einen Widerspruch, der jeder idealistischen Dialektik immanent ist. Lenin schreibt: „Hegel, der Anhänger der Dialektik, vermochte nicht, den *dialektischen* Übergang von der Materie zur Bewegung, von der Materie zum Bewußtsein zu begreifen — besonders das zweite nicht. Marx hat den Irrtum (oder die Schwäche?) des Mystikers berichtigt.“ Wenn man diesen metaphysischen Grundzug eines jeden Idealismus vergißt, wenn man vergißt, daß der idealistischen Dialektik dem Wesen nach metaphysische Schranken gesetzt sind, daß der Terminus „objektiver Idealismus“ nur relativ, nur im Vergleich zum „subjektiven Idealismus“ richtig ist, in Wirklichkeit aber jeder Idealismus die Subjekt-Objekt-Beziehung entstellt, kein wirkliches Objekt kennt und somit letzten Endes subjektivistisch ist, dann kann man das Verhältnis der marxistischen zur Hegelschen Dialektik nicht richtig darstellen. Was nun die *Entstehung* des Marxismus und besonders des dialektischen Materialismus betrifft, so hat Gropp auch hier eine Reihe richtiger Gesichtspunkte herausgearbeitet, aber auf diesem Gebiete liegen die eigentlichen Mängel und Einseitigkeiten seines Aufsatzes. Mit Recht hebt Gropp sowohl die sozial-klassenmäßigen Wurzeln des dialektischen Materialismus als auch die Bedeutung des *inhaltlichen* Moments beim kritischen Anknüpfen an das vorliegende Gedankenmaterial durch Marx und Engels hervor, das heißt, ihr Studium der Klassenkämpfe, der politischen Ökonomie, des utopischen Sozialismus und Kommunismus, der spontanen Arbeiterbewegung. Es ist durchaus richtig und auch keineswegs überflüssig, zu betonen, daß die materialistische Dialektik nicht aus einem einmaligen Gedankenakt, aus einer bloßen abstrakt-schematischen „Umstülpung“ der Hegelschen Dialektik hervorgegangen ist, sondern — in *diesem* Sinne — aus eigenen, andersgearteten Wurzeln, nämlich sowohl der revolutionär-proletarischen Klassengrundlage, als auch der wirklichen Genesis ihrer gedanklichen Entwicklung nach, die über die Ausdehnung des Materialismus auf die Gesellschaft und die Geschichte der Gesellschaft, die Erforschung der politischen Ökonomie und der Klassenkämpfe auf der Grundlage dieser materialistischen Auffassung, zum „Auffinden“ der realen, objektiven Dialektik des geschichtlichen Prozesses in den empirischen Tatsachen führte. Gropp hat ebenso recht, wenn er sagt, daß die Entdeckung des „rationellen Kerns“ in der Hegelschen Dialektik erst auf materialistischer Grundlage möglich war, daß dieses „Rationelle“ nur durch den Materialismus fruchtbar gemacht werden konnte. Aber trotz dieser und einer Reihe anderer treffender und wichtiger Gedanken zu der Frage, welche Rolle die Hegelsche Dialektik als ideologische Quelle bei der Entstehung der marxistischen Weltanschauung

gespielt und welche sie nicht gespielt hat, schüttet Gropp hier das Kind mit dem Bade aus. So richtig es ist, zu sagen, daß der *Ausgangspunkt* der marxistischen *Theorie* (nicht zu verwechseln mit dem geistigen Ausgangspunkt der persönlichen Entwicklung von Marx) nicht im deutschen Idealismus, sondern im Feuerbachschen und französischen Materialismus gelegen habe, so richtig es ist, die *inhaltlich-stoffliche* Seite des gedanklichen Anknüpfens von Marx und Engels bei den französischen Historikern der Restaurationsperiode, bei den utopischen Sozialisten und Kommunisten, bei den klassischen bürgerlichen Ökonomen hervorzuheben, so falsch ist es, darüber die Bedeutung der *formellen* Seite zu vernachlässigen, die Bedeutung des dialektischen Denkens, das Marx und Engels bei Hegel gelernt hatten und das sie dem Studium des unter ihren Augen vor sich gehenden Klassenkampfes und des historischen und ökonomischen Materials sozusagen *entgegenbrachten*, das heißt, jenes Denkens, welches sie an das Studium des empirischen Materials gewissermaßen mit dem „Vorurteil“ herantreten ließ, darin Bewegung, Selbstbewegung, Entwicklung, Widersprüche, Sprünge, kurz „Dialektik“ zu finden. Dieses Moment und seine Bedeutung für die Entstehung der marxistischen Philosophie zu unterschätzen, ist falsch. Wie Engels sagt, war die „bewußte Dialektik“ bei der „Genesis des wissenschaftlichen Sozialismus“ unumgänglich¹⁴, sie war ein notwendiges Element, wenn sie auch nur auf materialistischer Grundlage fruchtbar gemacht werden konnte.

Es ist deshalb auch nicht richtig, wenn Gropp wiederholt betont, die materialistische Dialektik sei „unabhängig“ von der idealistischen Dialektik Hegels entstanden. Freilich gibt es hier keinen *einfachen, direkten, unvermittelten* Übergang. Marx gelangt zur *materialistischen Dialektik über* Feuerbach, *über* das Studium des Klassenkampfes, der Ökonomie, des utopischen Sozialismus, *über* das Studium der spontanen Arbeiterbewegung, aber er gelangt zu ihr *auch* und nicht einmal zuletzt deswegen, weil er bei Hegel dialektisch denken gelernt hat. Gropp kommt zu seiner unrichtigen Schlußfolgerung, weil er an diese Seite des Problems abstrakt und nicht vom wirklichen geschichtlichen Gang der Entstehung der marxistischen Weltanschauung her herangegangen ist. Denn wenn die materialistische Dialektik, wie er meint, „unabhängig“ von Hegel entstanden ist, dann ergibt sich sofort die Frage, warum z. B. die französischen Kommunisten, denen ja die Tradition des französischen Materialismus nicht fremd war, selbst dort, wo sie an der spontanen Arbeiterbewegung teilnahmen, nicht zum dialektischen und historischen Materialismus gelangten. Engels gibt im Vorwort zum „Bauernkrieg“ darauf eine unzweideutige Antwort, wenn er sagt, daß ohne Vorauskang der deutschen klassischen Philosophie, und namentlich Hegels, der wissenschaftliche Sozialismus nicht zustande gekommen wäre.¹⁵

Gropp übersieht hier vor allem zwei Dinge: einmal konnte das dialektische Denken Hegels für Marx und Engels ein solcher Anknüpfungspunkt

¹⁴ F. Engels, Vorwort zu „Die Entwicklung des Sozialismus“, S. 5.

¹⁵ Marx Engels, Ausg. Schr., Bd. II, S. 619.

punkt, ein solcher Hebel werden, nicht wegen, sondern *trotz* seines Idealismus. Sogar die Ahnungen und Zerrbilder der objektiven Dialektik, die sich in Hegels Begriffsdialektik finden, waren ja in erster Linie deshalb möglich, weil Hegel mit reichem historischem Stoff arbeitete. Nicht umsonst sagt Engels, daß sich seit Descartes, getrieben durch die Entwicklung der Naturwissenschaften und der Industrie, selbst die idealistischen Systeme „mehr und mehr mit materialistischem Inhalt“ füllten¹⁶. Und zweitens versteht Gropp nicht, sich den dialektischen Prozeß der Zerschlagung und Überwindung der Hegelschen Dialektik durch Marx bei gleichzeitigem Anknüpfen richtig klarzumachen. Natürlich zerschlägt Marx die Hegelsche Dialektik, schafft er eine der Hegelschen Dialektik diametral entgegengesetzte, wissenschaftliche Methode, aber er zerschlägt und überwindet sie nicht nur dank der materialistischen Grundanschauung, nicht nur dank der kritischen materialistischen Verarbeitung des historischen und ökonomischen Materials, nicht nur dank der Verallgemeinerung des Kampfes der spontanen Arbeiterbewegung, sondern *auch* deshalb, weil er all dem das bei Hegel gelernte dialektische Denken „*entgegenbringt*“. In anderen Worten, Marx und Engels überwinden Hegels Dialektik (*unter anderem und auch*) mit den von Hegel selbst geschaffenen Waffen, *dank* dieser Waffen. Das darf man nicht übersehen. Ich halte es jedoch für gänzlich verfehlt, über diesem Mangel des Groppschen Aufsatzes die richtige Grundlinie und die notwendige Kritik an Entstellungen in der Frage des Verhältnisses der marxistischen zur Hegelschen Dialektik einfach zu „vergessen“.

Um meinen Standpunkt kurz zusammenzufassen:

1. Eine der wichtigen Aufgaben der marxistischen Philosophen in Deutschland ist es gegenwärtig, energisch gegen jede Hegelianisierung des Marxismus zu kämpfen, allen Versuchen entgegenzutreten, die Verdienste Hegels auf Kosten von Marx zu erhöhen, und eine Verwischung der tiefen, prinzipiellen Trennungslinie zwischen der marxistischen und der Hegelschen Dialektik auf keinen Fall zuzulassen. Das erfordert eine entschiedene Ablehnung aller Versuche, die darauf hinauslaufen, die „Nähe“, die „Kontinuität“, die „Gleichartigkeit“ der Problemstellung in den Vordergrund zu rücken, und die damit unbewußt den feindlichen Absichten dienen, Marx in verleumderischer Weise zum Epigonen Hegels zu stempeln. Das erfordert weiter, den entschiedenen Kampf gegen jede unkritische Übernahme oder gegen jede unhistorische Überbewertung Hegelscher Kategorien und Formeln, gegen jede Loslösung der Probleme der marxistischen dialektischen Methode von der materialistischen erkenntnistheoretischen Grundlage, gegen jede Verwischung des — bei aller scheinbaren, formellen Ähnlichkeit — Wesensunterschieds der materialistischen und der idealistischen Dialektik zu führen.

2. Ein prinzipielles, historisches Herangehen an die Hegelsche Philosophie erfordert, daß ihre wirklichen und unbestreitbaren Verdienste nicht in eklektischer Weise nach einem marxistischen Leisten zurecht-

¹⁶ Ebd., Bd. II, S. 346.

geschlagen werden, so daß nicht nur eine Hegelianisierung des Marxismus, sondern auch eine „Marxianisierung“ der Hegelschen Philosophie herauskommt. Es gilt, alles Reaktionäre, Konservative, Idealistische, Mystische der Hegelschen Philosophie scharf zu kritisieren, zugleich aber alles, was Hegel im Verhältnis zu seinen Vorgängern in *seiner* Zeit Neues, Vorwärtsweisendes, Rationelles brachte, richtig zu würdigen, alle wertvollen Gedanken, nach dem Vorbild Lenins, materialistisch „auszunutzen“.

3. Das wichtigste aber scheint mir zu sein, daß die marxistischen Philosophen in Deutschland aufhören, wie gebannt auf die Hegelsche Dialektik zu schauen, als sei sie *die* Sonne unter allen philosophischen Sonnen, von der wir heute noch irgendwelche geheimnisvollen, rätselhafterweise unentdeckten Licht- und Wärmeenergien zu erwarten hätten. Ich glaube, es ist an der Zeit, daß die marxistischen Philosophen ihre Blicke nach *vorwärts* lenken, z. B. auf die *gewaltige* noch zu leistende Arbeit in der wirklich wissenschaftlichen (nicht alchimistisch-hegelianischen) Erforschung der dialektischen Kategorien. Lenin hat für diese Aufgabe ein großartiges, schier unerschöpfliches Perspektivprogramm aufgestellt und gezeigt, daß diese Aufgabe nur im Zusammenhang mit der Geschichte der ganzen menschlichen Erkenntnis, der Philosophie, der einzelnen Wissenschaften, der Sprache, der geistigen Entwicklung des Kindes, usw. usf. gelöst werden kann. Eine Diskussion darüber, wie die dialektischen Materialisten in Deutschland, in Zusammenarbeit mit den Vertretern der verschiedenen Wissenschaften, einen Beitrag zur Lösung dieser großartigen Aufgabe leisten können, einen Beitrag, würdig der bedeutenden philosophischen Traditionen des deutschen Volkes, das wäre ein unserer Verantwortung entsprechendes und wirklich fruchtbares Unternehmen.

Über Fragen der Logik

FRIEDRICH BASSENGE (Berlin) *:

III. Logik und Logistik

16. Die ontische Dignität der Logistik

Bei der Rolle, die — natürlich keineswegs zufällig — die Logistik im Verlaufe unserer Diskussion gespielt hat, bleibt noch einiges darüber zu sagen, welchen Aspekt die Logistik vom Standpunkt unserer Erwägungen aus bietet. Ich spreche dabei aus denselben Gründen wie Günther Jacoby (Jenaer Protokoll S. 44 f.) von „Logistik“ und halte Schröters

* Zweite Fortsetzung und Schluß des Diskussionsbeitrages, mit dessen Abdruck in Heft 4/III/1955, S. 477 ff. begonnen wurde. Die erste Fortsetzung vgl. Heft 5/III/1955, S. 585 ff.

Hinweis auf den angeblich abwertenden Klang der Endung „...istik“ nicht für stichhaltig; Vertreter der „Germanistik“ und ähnlicher Wissenschaften pflegen ja auch nicht unter derartigen Minderwertigkeitskomplexen zu leiden.

In der Würdigung der Logistik befinde ich mich in weitgehender Übereinstimmung mit Linke. Insbesondere glaube ich, daß es unmöglich ist, eine Kluft zwischen formaler Logik und Logistik aufzureißen. Ich spreche ausdrücklich von „formaler“ und nicht etwa von „philosophischer“ Logik, denn die „philosophische“ oder „materielle“ Logik im Sinne unserer Eingangsbetrachtungen ist ein Teil der Philosophie; das Verhältnis zwischen Philosophie und Logistik ist aber natürlich etwas völlig anderes als dasjenige zwischen Logistik und formaler Logik.

In gewisser Hinsicht teile auch ich die Auffassung, daß formale Logik und Logistik einfach identisch sind. Sie sind es nämlich, soweit sie sich mit denselben Fragen beschäftigen: mit der Aufdeckung der „immanenten“ (Linke) Denkgesetzlichkeit, und zwar derjenigen immanenten Denkgesetzlichkeit, die deduktiv-analytischen Charakter hat und deshalb weitgehend formalisierbar ist. Eine Komplikation ergibt sich aber von vornherein dadurch, daß die Logistiker Mathematiker nicht nur in ihrer Methode, sondern auch in ihrer gegenständlichen Interessenrichtung zu sein pflegen und die Mathematik anders als das alltägliche oder wirklichkeitswissenschaftliche Denken *primär* Symbole vor Augen hat. Es liegt deshalb von vornherein nahe, daß die Logistik nicht so sehr eine Logik des Denkens als eine „Logik des Rechnens“ intendiert. Soweit diese Tendenz eliminierbar ist, müßten beide Wissenschaften identisch sein. Ja man würde dann geradezu sagen können, daß eigentlich erst die Logistiker die formale Logik aus der Philosophie herausgelöst und zum Range einer selbständigen Einzelwissenschaft erhoben haben. Dazu hat natürlich auch eine erhebliche Verbreiterung des Untersuchungsbereichs gehört. Was den einzelwissenschaftlichen Kern der traditionellen Logik ausmacht (und in dieser Richtung noch heute etwa von Fogarasi gebracht wird), ist eben doch schon inhaltlich zu dürftig, um — banausisch gesprochen — „einen Einzelwissenschaftler zu ernähren“. Schon deshalb sind bis heute in der traditionellen Logik philosophische und einzelwissenschaftliche Elemente nebeneinander enthalten geblieben. Um so wichtiger ist es, diese Elemente in einer Diskussion wie der hier geführten aufs schärfste zu trennen.

Es geht also tatsächlich heute nicht mehr an, Logik zu treiben, ohne von den Leistungen der Logistik Kenntnis zu nehmen — mindestens soweit diese Leistungen eine über die Mathematik hinausgehende Bedeutung haben. Das aber ist zweifellos in zweifacher Hinsicht der Fall. Erstens hat die Logistik methodisch mit der Formalisierung der Konstanten eine Überschaubarkeit und Eleganz der Darstellung gebracht, deren wissenschaftliche und auch philosophische Bedeutung keineswegs unterschätzt werden darf. Wenn die Logistik weiter nichts geleistet hätte, als diese „Stenographie höherer Ordnung“ (Bloch, Jenaer Protokoll, S. 43) zu schaffen, so wäre das allein für den Philosophen doch schon ebenso wichtig und interessant wie — sagen wir — für Goethe die

Grundlagen der doppelten kaufmännischen Buchführung. Sie hat aber, wie schon angedeutet wurde, zweitens eine erhebliche Erweiterung des logischen Untersuchungsbereichs gebracht, und zwar zweifellos eine nicht nur das mathematische Denken betreffende. Ich erinnere nur an den Aussagenkalkül und den zweistelligen Prädikatenkalkül. Darüber hinaus ist natürlich die Logistik für jeden Logiker und Philosophen gerade auch in *den* Partien von höchstem Interesse, die *nur* für die Mathematik Geltung beanspruchen können. Denn auch eine spezifische „Logik des Rechnens“ müßte doch der Philosoph kennenzulernen bestrebt sein, soweit er überhaupt die Mathematik für philosophisch belangvoll hält. Ein gewisses „philosophisches Aufheben“ (Bloch, Jenaer Protokoll, S. 41) ist also in der Sache wohl begründet.

Nun haben viele Logistiker freilich ein philosophisches Aufheben von sich gemacht, das durchaus ungerechtfertigt ist. Sie haben dabei auch, wie es Bloch ausdrückt, „die großen Philosophen der Vergangenheit heruntergekanzelt, als wären sie Schulbuben, ja arme Irre“ (Jenaer Protokoll, S. 42). Sie haben also ihr eigenes Verfahren für ein Verfahren philosophischen Ranges und die Ergebnisse dieses Verfahrens für unmittelbar philosophische Ergebnisse gehalten. Und dieser Anspruch klingt auch noch in den Diskussionsbeiträgen von Schröter durch: etwa wenn er die mathematische Logik, weil sie Logik ist, für einen Teil der Philosophie erklärt und ihre Ergebnisse offenbar für unmittelbar philosophische Einsichten hält — statt die Ehre der Logistik darin zu sehen, daß sie die formale Logik (wie dies oben behauptet wurde) erst zum Rang einer Fachwissenschaft erhoben hat.

Bloch begegnet solchen Ansprüchen der Logistik mit der Frage nach ihrem „rationalen Kern“ und präzisiert diese Frage geradezu dahin: „Gibt es dialektisch-materialistische Logistik?“ (a. a. O., S. 43). Der Sinn dieser Frage wird deutlich, wenn man berücksichtigt, daß nach Blochs Auffassung die „überlieferte formale Logik... mit der Dialektik durchaus verbunden ist“ (a. a. O., S. 40), daß es also in diesem Sinne durchaus eine „dialektisch-materialistische formale Logik gibt“. Da es nun allerdings völlig sicher erscheint, daß die Logistik keinen dialektisch-materialistischen *Gehalt* hat, daß sie also zu einer echten „Abbildung der Wirklichkeit“ (a. a. O., S. 40) nichts beitragen kann, so ergibt sich von Blochs Sicht aus eine eminente, völlig unüberbrückbare Kluft zwischen formaler Logik und Logistik.

Der Leser dieses Beitrages wird nicht überrascht sein, wenn ich sage, wie dieses Problem nach meiner Auffassung zu lösen ist. Die Lösung ist schon im bisher Gesagten enthalten. Sie liegt *nicht* in dem Versuch, die ontische Dignität der Logistik doch noch zu retten — ein Versuch, wie er in den Beiträgen von Klaus und Schröter enthalten ist. Ein solcher Versuch muß natürlich wieder auf eine „Gleichschaltung“ des Physikalischen und — hier — Logistisch-Mathematischen hinauslaufen, weshalb Schröter bezeichnenderweise immer großen Wert darauf legt, daß sich Mathematik und Physik in bezug auf die Abstraktion nicht wesentlich unterscheiden sollen (2/1954/457). Diese Gleichschaltung ist aber bei der Logistik sicher noch viel weniger möglich als bei der tradi-

tionellen formalen Logik. Wenn oben versucht wurde, durch nüchterne Analyse des formal-logischen Verfahrens den Gedanken, bei diesem Verfahren werde einer echten Gesetzlichkeit des Ontischen gefolgt, ad absurdum zu führen, so ist eine solche Analyse für die Logistik kaum überhaupt erst nötig. Darin hat Bloch sicher recht: „Zur Abbildung der Wirklichkeit (nicht nur dessen, was jeweils isoliert ‚der Fall ist‘) wirkt aber ein solches entsetzlich sauberes... der Welt künstlich fremdes Kriterium nicht empfehlenswert“ (a. a. O., S. 40; wir zitieren diese Stelle immer wieder, weil sie den Kern der Sache trifft). In dieser Richtung kann man die Logistik wohl allmählich für sich selbst sprechen lassen.

Das Problem kann nach meiner Auffassung nur durch die These gelöst werden, daß die formale Logik ebensowenig wie die Logistik — die ja mit ihr partiell identisch ist — echte Wirklichkeitszüge abbildet und daß — soweit diese partielle Identität reicht — auch der „Weltbezug“ identisch ist. (Die im soeben zitierten Satze Blochs ausgelassene Stelle — sie lautet: „nämlich von Weltbezug gesäubertes“ — kann ich also nicht anerkennen.)

Die erste Hälfte dieser These habe ich bereits eingehend begründet. Ich muß an dieser Stelle im Hinblick auf den Jenaer Diskussionsbeitrag Blochs nur ergänzend bemerken, daß ich natürlich auch Blochs Deutung des Widerspruchssatzes nicht akzeptieren kann. Ebensowenig wie der Widerspruchssatz leugnet, „daß die Welt und ihr abbildliches Gedachtwerden von lauter Widersprüchen bewegt ist“, ebensowenig stellt er fest, „daß die so vorhandenen Widersprüche *unhaltbar* sind und derart zu ihrer Aufhebung, Auflösung drängen“ (a. a. O., S. 40). Weder „bildet“ der Widerspruchssatz die Notwendigkeit der Auflösung von Widersprüchen oder Gegensätzen der Realität „ab“, noch ist diese Notwendigkeit selbst eine logische Gesetzlichkeit. Beide Auffassungsweisen sind im Grunde identisch; beide verfehlen das spezifisch Logische, indem sie es ontologisieren und gleichzeitig das Ontische logisieren; beide beruhen auf objektiv-idealistischen Voraussetzungen. Mit dem „abbildlichen Gedachtwerden“ der Welt hat es der Widerspruchssatz allerdings zu tun, insofern er, wie wir sagten, die „Formen der Abbildung“ betrifft; aber Blochs Satz wird, so scheint mir, durch dieses scheinbare Teilverständnis an den hier vertretenen Standpunkt nicht richtiger — bringt doch die damit in diesen Satz sich einschleichende Verbindung der „Welt“ mit ihrem „abbildlichen Gedachtwerden“ durch ein „und“ gerade wieder jene Gleichschaltung des Logischen und Ontischen zum deutlichsten Ausdruck, die wir oben als objektiv-idealistische Grundvoraussetzung bezeichnet haben.

Die zweite Hälfte unserer These betraf den gleichen „Weltbezug“ der alten formalen und der mathematischen Logik, soweit beide denselben Gegenstand haben. *Soweit* dies der Fall ist, bedeutet die größere „Sauberkeit“ und „Fremdheit“ lediglich eine stärkere Formalisierung, aber keine prinzipiell andere Stellung zur Wirklichkeit. Schon die alte formale Logik bildet eben keine echten Wirklichkeitszüge ab; schon sie betrifft nur Gesetze des *Abbildens* der Wirklichkeit und keine der Wirklichkeit selbst; auch die Logistik betrifft aber Gesetze des *Abbildens*

der Wirklichkeit, soweit sie nicht zur puren Logik des Rechnens wird. Was sollte sich denn auch am Wirklichkeitsbezug ändern, wenn die Gesetze der Syllogistik das eine Mal traditionell und das andere Mal logistisch dargestellt werden?

Die hier wiederholt gebrachte Einschränkung auf die nicht nur mathematisch brauchbaren Teile der Logistik darf logischerweise nur jemand machen, der Logik und Wirklichkeitswissenschaften so entschieden voneinander trennt, wie wir dies tun. Wenn Mathematik und Logik nicht die Wirklichkeit selbst, sondern nur das Verhältnis von Begriff und Zahl zu Wirklichkeitszügen, nur „Formen der Widerspiegelung“ betreffen, so ist es prinzipiell denkbar, daß für die „immanente“ Logik des mathematischen Denkens, des sekundären Denkens sozusagen, etwas anderes gilt als für die Logik des „primären“, des gegenständlichen Denkens. Allerdings gilt auch das *nicht*, soweit es sich um inhaltliches Denken und Zählen handelt, denn es gibt nur *ein* inhaltliches Denken und nur *ein* Zählen. Aber die Mathematik hat es nicht nur mit Denken und Zählen, sondern mit verschiedenen Arten des „Rechnens“ zu tun, und insoweit könnte es auch eine „zusätzliche“ Logik geben. Wer aber Logik und Mathematik selbst zu Wirklichkeitswissenschaften macht, indem er sie echte Wirklichkeitszüge abbilden läßt, der *darf* gar nicht mit Bloch die Idee einer Logistik als „rein mathematische Disziplin“ (a. a. O., 41) akzeptieren; für den *muß* alles, was die Mathematik und erst recht die mathematische Logik treibt, unmittelbare philosophische Bedeutung haben; den *muß* jeder „Erfolg“ der Logistik alarmieren und, wenn er ihn nicht bestreiten kann, zum objektiven Idealismus führen.

Mit dem Problem der ontischen Dignität der Logistik hängt aufs engste das Problem der „Beweise“ zusammen, die im Laufe unserer Diskussion eine Rolle gespielt haben.

Man hat zunächst die Erfolge der „logistischen Maschinen“ als Beweis für die praktische Bedeutung und zugleich für die ontische Dignität der Logistik ansehen wollen. Ich meine, daß diese Maschinen kein zusätzliches Phänomen bedeuten und damit auch kein zusätzliches Argument abgeben können. Rechnen heißt mechanisieren; das wissen wir. Wenn sich „Kopfrechnen“ durch Maschinenrechnen ersetzen läßt, so beweist das nur wieder, daß es sich bei dem fraglichen Rechnen um echtes Rechnen und damit wieder um echtes Mechanisieren handelt. Die Brauchbarkeit von Maschinenrechenresultaten ist also um nichts erstaunlicher als die Brauchbarkeit von Kopfrechenresultaten. Auch für die Würdigung der Logistik ist es also völlig unerheblich, ob ihre Resultate mit oder ohne Verwendung von Maschinenkraft erzielt worden sind. Erstaunlich könnte also immer wieder nur sein, daß sich die Ergebnisse der Logistik überhaupt praktisch bewähren. Auch das ist aber kein spezielles Problem, sondern nur ein Anwendungsfall des allgemeinen Problems der Anwendung von Logik und Mathematik auf die Wirklichkeit. Zu diesem Problem ist hier nichts Neues zu bemerken.

Andererseits hat Klaus den Gödelschen Satz als eine Art Beweis für den dialektischen Materialismus ansprechen wollen. Mir scheint, daß in der Erörterung über diese Frage die wissenschaftliche Ableitung des Gödel-

schen Satzes eine viel zu große und die Frage seiner objektiven Grundlage eine viel zu geringe Rolle gespielt hat. Nur wenn man die Grundlagenfrage klärt, kann man doch wohl ein Bild darüber gewinnen, ob der Gedanke von Klaus glücklich war oder nicht. Die letzte Grundlage scheint mir darin zu liegen, daß überall der Anwendung der Mathematik auf sich selbst gewisse Grenzen gezogen sind. Das zeigt sich ebenso in den Antinomien der Mengenlehre wie in einer Reihe anderer Erscheinungen, die alle eine ganz bestimmte formale Ähnlichkeit mit der Antinomie des Lügners haben (vgl. Klaus 2/1953/373). Die Antinomie des Lügners hat es aber weniger mit einer antinomischen Struktur der Wirklichkeit als mit dem klassischen Wahrheitsbegriff und dem Wesen der Aussage zu tun: nämlich damit, daß eine Aussage immer auf einen Sachverhalt gerichtet sein muß, auch immer die Übereinstimmung mit diesem Sachverhalt prätendiert, diese aber niemals gleichzeitig behaupten kann, weil eine solche Behauptung eben schon auf einen neuen Sachverhalt gerichtet wäre. Man müßte also zu klären versuchen, ob die erwähnten mathematischen Antinomien nicht in ähnlicher Weise letzten Endes darauf beruhen, daß keine Aussage selbst etwas über ihren eigenen Wahrheitswert aussagen kann. Tut man nun dem dialektischen Materialismus eine Ehre an mit der These, er könne die Antinomie des Lügners als Beweis zu seinen Gunsten nutzen? Steht es mit analogen mathematischen Antinomien und dem Gödelschen Satz grundsätzlich anders? Können philosophische Grundkonzeptionen durch einzelwissenschaftliche Erkenntnisse überhaupt in einem solchen Sinne unmittelbar verifiziert werden? Kann es nicht immer nur darum gehen, welche philosophische Konzeption eine bestimmte einzelwissenschaftliche Erkenntnis am besten interpretieren kann? Und hat in dieser Richtung Klaus wirklich etwas bewiesen? Mir will das zweifelhaft erscheinen.

Grotesk ist jedenfalls die Behauptung Schröters (Jenaer Protokoll, S. 54), die Antinomien der Mengenlehre und ähnliche beruhten auf einer Unvollkommenheit der „Umgangssprache“ und könnten durch Einführung einer anderen „Sprache“ ausgeräumt werden. Es gibt natürlich überhaupt nur eine Sprache, eben die „Umgangssprache“ — und daneben ebensowenig eine formalisierte Sprache wie beim mikrophysikalischen Versuch neben dem „Umgangsauge“ noch ein mikrophysikalisches Auge. Man kann nur die Beschreibung von Sachverhalten im Sinne Blochs „stenographieren“; aber den Sinn der Zeichen muß man in der „Umgangssprache“ bestimmen, und das Ergebnis bekommt wiederum nur einen Sinn, wenn man es in die Umgangssprache zurückübersetzt. So nützt auch das beste Mikroskop nichts, wenn man nicht mit dem „Umgangsauge“ durchblickt. Daß man wissenschaftliche Begriffe gelegentlich anders festlegen muß, als dies der Umgangssprache entspricht, ist ein leicht einsehbarer Befund gänzlich anderer Dimension. Jedenfalls lassen sich Begriffe durch Worte nur ausdrücken und nicht ersetzen; und ebensowenig lassen sie sich durch „formalisierte“ Worte, also durch Symbole, ersetzen. Daß wir in der heutigen Physik mit konkreten Vorstellungen sehr vorsichtig sein müssen, daß wir verschiedene Phänomene fast überhaupt nur in ihren mathematischen Bezügen

kennen und deshalb zunächst nur „symbolisieren“, schließt nicht aus, sondern ein, daß wir mit solchen Symbolen einen Begriff verbinden, und hat mit mathematischer Symbolik im Grunde gar nichts zu tun. Antinomien mathematischen Gepräges können also niemals durch Einführung einer neuen „Sprache“, sondern immer nur durch eine neue Begriffsfassung „überwunden“ werden. Im übrigen dürfte die „Überwindung“ prinzipiell immer darauf hinauslaufen, daß man „unmögliche“ Aussagen wie die des lügenden Kreters „nicht zuläßt“. Eine solche „Nichtzulassung“ sollte man aber nicht als eine „Konvention“ gelten lassen, sondern als logisch notwendig zu begreifen suchen. Jedenfalls tragen derartige logisch-mathematische Antinomien ein völlig anderes Gepräge als die physikalischen Schwierigkeiten, die etwa bei der Schaffung der Relativitätstheorie Pate gestanden haben.

Jacoby hatte in Jena die Frage aufgeworfen, ob die Logik von der Logistik oder die Logistik von der Logik abhängig sei. Bei der Charakterisierung der Logik hat er (S. 45) überwiegend Züge genannt, die den philosophischen Teilen der traditionellen Logik entnommen sind. Insofern würde es sich also um das Verhältnis zwischen Philosophie und Logistik handeln, das prinzipiell mit dem Verhältnis zwischen Philosophie und Logik überhaupt zusammenfällt. Über dieses Verhältnis braucht hier wohl nicht weiter gesprochen zu werden. Schröter hat aber die Frage Jacobys nicht in diesem Sinne verstanden, sondern im Sinne des Problems einer „Ausgangslogik“ (56). Dabei handelt es sich aber nicht um einen Gegensatz zwischen formaler und mathematischer Logik, sondern um ein „innerstaatliches“ Problem der Logistik. Ich halte es für ausgemacht, daß die Logistik, soweit sie allgemeine Bedeutung beansprucht und demgemäß mit der alten formalen Logik dasselbe Gebiet bearbeitet, auch mit denselben Gesetzen arbeitet. Auch für den etwa bestehenden rein-mathematischen Teil der Logistik kann es ebensowenig eine andere „immanente“ Logik wie eine andere Sprache geben. Was in Frage käme, wäre nur, daß die Gesetzmäßigkeiten, die sie untersucht (und nicht die, die sie befolgt!), einen anderen Charakter hätten, weil es sich dabei eben nicht mehr um Gesetzmäßigkeiten des Denkens, sondern des puren Rechnens handelte. Freilich ist das heute eine noch durchaus offene Frage.

17. Die aussagenlogische Implikation

An dieser Stelle sei noch ein kurzes Wort zum Problem der aussagenlogischen Implikation gesagt. Ich glaube damit nicht eigentlich zu seiner Lösung, sondern nur zur richtigen Würdigung seiner Bedeutung beitragen zu können. Man kann nämlich über dieses Problem nach meiner Auffassung weder positiv noch negativ so hinweggehen, wie das in unserer Diskussion geschehen ist.

Man kann zunächst nicht einfach mit Tugarinow-Maistrow sagen: „nach Meinung ... der Idealisten in der Logik ... ist die Beziehung ‚wennso‘ nur dann falsch, wenn die erste Aussage wahr und die zweite falsch ist“ (Über formale Logik und Dialektik S. 101). Bei dieser Beziehung — nämlich derjenigen, die die Logistik im Auge hat, mag sie

sie nun glücklich bezeichnen oder nicht — handelt es sich keinesfalls um etwas, worüber man im Rahmen der Logistik dieser oder jener *Meinung* sein könnte. Sie ist vielmehr offenbar ein integrierendes Bestandteil des gesamten Aufbaus und kehrt mit demselben sachlichen Gewicht auch in der Prädikatenlogik wieder. Man kann diese Beziehung nicht streichen, ohne das gesamte Gebäude einzureißen. Das aber kann angesichts der Bewährung der Logistik nicht in Frage kommen.

Andererseits kann man die Formulierungen von Hilbert und Ackermann — wie mir scheint — auch nicht in dem Sinne verteidigen, wie dies Klaus tut. Am wenigsten verfängt dabei natürlich der Hinweis auf Hilberts Bedeutung als Mathematiker. Auch wenn er der größte Mathematiker aller Zeiten wäre, könnte er nicht nur philosophisch, sondern auch mathematisch geirrt haben. Weiter verfängt nicht das Argument: „Hilbert wählt seine Sätze, die er durch die Implikation verknüpft, gerade deswegen so paradox, damit niemand auf den Gedanken komme, den Inhalt zu berücksichtigen“ (4/1954/922). Da muß man schon sagen: Oho! Seit wann kann „Unabhängigkeit vom Inhalt“ in der Logik bedeuten, daß der Inhalt keinen Sinn zu haben braucht? Das sieht denn doch einer völligen Streichung des Wirklichkeitsbezugs, wie sie Bloch behauptete, zum Verwechseln ähnlich! Tugarinow-Maistrow haben meiner Ansicht nach völlig recht, wenn sie dergleichen nicht billigen. „*Unabhängigkeit vom Inhalt*“ — das darf nur heißen und hat bisher nur geheißen —, daß eine Form *für jeden beliebigen Inhalt* gilt, daß also bei jeder beliebigen Besetzung der Variablen ein sinnvolles und wahres Ergebnis herauskommt. Hilbert und Ackermann definieren ja an der bereits zitierten Stelle (S. 3) eine Aussage selbst als einen „Satz, von dem es sinnvoll ist, zu behaupten, daß sein Inhalt richtig oder falsch ist“. Von Hilberts Implikationsbeispielen läßt sich nach diesem Maßstab offenbar mit bestem Recht bezweifeln, daß sie überhaupt echte Aussagen sind. Nimmt man den Fogarasi-Aufsatz von Klaus zur Hand (Aufbau 5/1955/445), so möchte ich zunächst leise beanstanden, daß Klaus gerade den schwierigsten Satz unterschlägt, nämlich den „richtigen“ Satz: „Wenn ‚2mal 2 gleich 5‘, so ‚ist der Schnee weiß‘.“ Weiterhin erscheint mir die dort gegebene Deutung der übrigen Sätze auch durchaus nicht befriedigend. Den am Schluß eines Schachspiels ausgesprochenen Satz: „Wenn du diese Partie gewinnst, so will ich tausend Mark bezahlen“ — interpretiert Klaus so: „Mein Gesamturteil soll wahr sein. Tausend Mark will ich aber sicher nicht bezahlen, das heißt, das Urteil: ‚ich bezahle tausend Mark‘ betrachte ich als falsch. Dann kann das Gesamturteil aber nur wahr sein, wenn sein erster Bestandteil, nämlich ‚du gewinnst diese Partie‘, falsch ist. Das aber will ich mit diesem Satz gerade ausdrücken.“ Zunächst einmal handelt es sich hierbei offenbar überhaupt nicht um ein Urteil, sondern um eine Willenserklärung. Gewiß will der Erklärende nicht, daß sie praktisch werden soll. Das kann man doch nicht dahin beschreiben, daß er das „Urteil“: „ich bezahle tausend Mark“ als falsch betrachtet! Weiterhin kann man das Nichtgegebensein der Voraussetzung, unter der eine Willenserklärung praktisch werden würde, nicht als Falschheit des Urteils: „du

gewinnst die Partie“ beschreiben. Richtig ist natürlich, daß der Redende zu verstehen geben will: er halte seine Position für so stark, daß er 1000 Mark dafür einsetzen würde, daß er gewinne. Aber was einer zu verstehen geben will, ist nicht immer dasselbe wie das, was er sagt; und die Logik hat es wohl nur mit letzterem zu tun. Und sollte Klaus behaupten wollen, daß der Unterschied zwischen Willenserklärung und Urteil für die Logistik keine Rolle spiele, so wäre er dafür offenbar beweispflichtig. Außerdem bin ich auf das Beispiel aus dem Alltagsleben gespannt, das Klaus für den oben als schwierigsten bezeichneten Fall bereit hat.

Alles in allem: so einfach lassen sich Hilbert-Ackermanns Beispiele und damit zugleich ihre Interpretation der Implikationsgesetzlichkeit nicht verteidigen. Man müßte doch wohl von den Fällen ausgehen, in denen die Implikationsgesetzlichkeit sinnvoll funktioniert, und von dort aus eine einleuchtende Deutung versuchen. Dieser Versuch einer Deutung würde aber wohl nur im Rahmen einer Sinnanalyse der gesamten Aussagenlogik zum Ziele kommen können. Und davon sind wir noch weit entfernt.

18. Logistik als Ausgangsfeld der Betrachtung?

Mit unseren bisherigen Erwägungen über die Logistik ist wohl auch über Schröters These entschieden, „daß man über den Gegenstand der Logik nur dann etwas Verbindliches aussagen kann, wenn man bei der Behandlung dieser Frage von der zur Zeit am weitesten entwickelten Theorie der Logik ausgeht“ (3/4 1953/619), also von der Logistik. Ich habe wohl deutlich genug gesagt, welche Bedeutung ich der Logistik beimesse, und daraus ergibt sich von selbst, für wie wünschenswert ich es halte, daß der Philosoph von ihr Notiz nimmt. Das besagt nun aber keinesfalls, daß man bei einer philosophischen Erörterung über den Gegenstand der Logik zuerst die Logistik ins Auge fassen müsse, um dann das hierbei gewonnene Ergebnis etwa noch anhangsweise „auf die formale Logik im weitesten Sinne gerechnet“ zu übertragen. Ein solches Ausgehen von der Logistik ist nicht nur keineswegs notwendig, sondern *heute* auch noch völlig unmöglich, wenn man zu philosophischen Ergebnissen kommen will. Das zeigt Schröters eigener Versuch aufs allerdeutlichste. Denn sein Ergebnis — Logik als Theorie der logischen Funktionen oder der Wahrheitswerte (a. a. O., S. 628) — ist rein einzelwissenschaftlich gewonnen und formuliert und führt deshalb nur zu dem Punkte, an dem eine philosophische Besinnung allererst einzusetzen hätte.

Die „Unnotwendigkeit“ und vor allem die Unmöglichkeit, heute von der Logistik auszugehen, hat verschiedene Gründe.

Notwendig ist ein solcher Ausgang schon deshalb nicht, weil es sich bei den logischen Gesetzen primär nicht um die Lösung der Antinomien der Mengenlehre oder andere Spezialitäten handelt, sondern um Gesetze des menschlichen Denkens überhaupt und damit um das Verständnis einer der Grundmöglichkeiten menschlichen Verhaltens. Ein solches Verständnis muß sich grundsätzlich schon an verhältnismäßig ein-

fachen Beziehungen gewinnen lassen. Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß man mit jenen Spezialitäten ins reine kommen kann, ohne über die allgemeinsten und grundsätzlichen Fragen Klarheit geschaffen zu haben.

Es kommt hinzu, daß die Logistik eine sehr junge Wissenschaft ist, deren philosophische Voraussetzungen und Konsequenzen noch fast völlig undurchdacht sind — wogegen über die traditionelle Logik ja immerhin schon rund zwei Jahrtausende lang philosophisch reflektiert worden ist. Vor allem ist die Frage noch vollkommen ungeklärt, in welchem Umfange die Logistik Elemente enthält, die allein aus ihrer primären Orientierung an der Mathematik erklärbar sind und die auf das außermathematische Denken entweder überhaupt nicht oder nur nach einer völligen Neuinterpretation übertragen werden können. Dadurch wird aus der „Unnotwendigkeit“ praktisch eine völlige Unmöglichkeit.

Die philosophische Bedeutsamkeit der Logistik steht für mich außer Frage. Aber diese Bedeutsamkeit ist nicht so zu verstehen, wie Schröters entsprechende Hinweise zumeist klingen: nämlich als ein Geschenk in barer philosophischer Münze. Die logistische Münze bedarf vielmehr einer sehr durchgreifenden philosophischen Umprägung, um im philosophischen Bereich kursieren zu können, und die Logistiker haben bisher sehr viel weniger, als sie glauben, dazu getan, um bei dieser Umprägung behilflich zu sein. Aber haben denn die Philosophen mehr dazu getan? Haben sie nicht der Auffassung, daß eine solche Umprägung gar nicht erst notwendig sei, in deutlichster Weise Vorschub geleistet? Ich halte das für sicher, und der Leser weiß, worin ich diesen Vorschub erblicke: nämlich in der These, daß Logik und Mathematik eine echte Gesetzlichkeit des Wirklichen zum Ausdruck brächten.

Über philosophische Fragen der modernen Physik

V. FOCK (Sowjetunion):

Die gegenwärtige Theorie des Raumes und der Zeit wird als Relativitätstheorie bezeichnet. Der vorliegende Beitrag verfolgt das Ziel, die grundlegenden Ideen dieser Theorie in ihrer heutigen Auffassung darzulegen. Wir sind dabei bestrebt, eine Vorstellung von der Relativitätstheorie im Zusammenhang mit ihrer Entwicklung zu geben. Deshalb beginnen wir mit der Darstellung der alten Raum-Zeit-Theorie, die mit den Namen Euklids, Galileis und Newtons verbunden ist, besprechen dann die spezielle (Lorentz-Einsteinsche) Relativitätstheorie und betrachten zum Schluß die Einsteinsche Gravitationstheorie in

ihrer heutigen Auffassung, wie sie in der Hauptsache in Werken sowjetischer Wissenschaftler herausgearbeitet wurde.

Der dialektische Materialismus lehrt, daß Raum und Zeit Formen der Existenz der Materie sind. „In der Welt existiert nichts als die sich bewegende Materie, und die sich bewegende Materie kann sich nicht anders bewegen als im Raume und in der Zeit. Die menschlichen Vorstellungen von Raum und Zeit sind relativ, doch setzt sich aus diesen relativen Vorstellungen bewegen sich in ihrer Entwicklung in der Richtung der absoluten Wahrheit, nähern sich dieser. Die Veränderlichkeit der menschlichen Vorstellungen von Raum und Zeit widerlegt die objektive Realität dieser beiden ebensowenig, wie die Veränderlichkeit der wissenschaftlichen Kenntnisse von der Struktur und den Formen der Bewegung der Materie die objektive Realität der Außenwelt widerlegt.“¹ Andererseits betrachtet die Dialektik die Natur „als zusammenhängendes einheitliches Ganzes, wobei die Dinge, die Erscheinungen miteinander verbunden sind, voneinander abhängen und einander bedingen“². Auf diese Grundsätze hat sich auch das richtige materialistische Verständnis der Relativitätstheorie zu stützen.

§ 1. Die alte Raum-Zeit-Theorie

Vorgänger der modernen Ansichten über Raum und Zeit waren Ansichten, die mit den Namen Euklids, Galileis und Newtons verbunden sind. Man nahm vor allem an, daß der Raum, der 3 Dimensionen hat, der euklidischen Geometrie folgt: die Grundsätze der euklidischen Geometrie können als eine rationelle mathematische Abstraktion der Raumeigenschaften starrer Körper angesehen werden. Neben dieser dreidimensionalen räumlichen Mannigfaltigkeit betrachtete man eine von ihr unterschiedene und unabhängige eindimensionale Mannigfaltigkeit — die Zeit. Der Zeitbegriff wurde auf Grund der Untersuchungen der Gesetze der Körperbewegungen konkretisiert, wobei als die genaueste Formulierung dieser Gesetze die Newtonsche Mechanik galt.

Besonders wichtig für die Raum-Zeit-Theorie ist das erste Newtonsche Gesetz, entsprechend welchem ein Körper, der keiner Kraftwirkung unterliegt, sich geradlinig und gleichförmig bewegt. Der Sinn dieses Gesetzes besteht darin, daß es die Existenz von Bezugssystemen behauptet, die als Inertialsysteme bezeichnet werden und in welchen die übrigen Bewegungsgesetze gelten. Um diesen Gedanken hervorzuheben, kann man das erste und zweite Newtonsche Gesetz folgendermaßen formulieren:

- I. Es existiert ein Bezugssystem, in dem ein Körper, der keiner Kräfteeinwirkung unterliegt, sich geradlinig und gleichförmig bewegt.
- II. In diesem Bezugssystem ist die Beschleunigung (*mutatio motus*) proportional der Kraft und mit ihr gleich gerichtet.

¹ Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Dietz Verlag, Berlin, Bücherei des Marxismus-Leninismus, Seite 165.

² J. Stalin, *Fragen des Leninismus*, Dietz, Berlin 1951, Seite 648.

Das dritte Newtonsche Gesetz formuliert man wie gewöhnlich, wobei es offensichtlich in dem soeben definierten Bezugssystem gilt. Die Gesetze der Newtonschen Mechanik genügen dem Relativitätsprinzip Galileis, entsprechend welchem die geradlinige und gleichförmige Bewegung des Systems als Ganzes keinen Einfluß auf den Verlauf von mechanischen Prozessen hat, die im Inneren dieses Systems stattfinden.

Koordinaten und Zeit zweier Bezugssysteme, die sich gegeneinander geradlinig und gleichförmig bewegen, sind durch die Formeln der Galileitransformationen miteinander verknüpft (wir bleiben vorläufig im Ideenkreise der Newtonschen Mechanik). Diese Formeln kann man aus folgenden Voraussetzungen ableiten: Gültigkeit der euklidischen Geometrie für den Raum und Invarianz (Unveränderlichkeit) der Längen- und der Zeitintervalle. Diese Annahmen können mathematisch in folgender Form niedergeschrieben werden:

$$(x_1 - x_2)^2 + (y_1 - y_2)^2 + (z_1 - z_2)^2 = (x'_1 - x'_2)^2 + (y'_1 - y'_2)^2 + (z'_1 - z'_2)^2 \quad (1)$$

$$t_1 - t_2 = t'_1 - t'_2 \quad (2)$$

Die gestrichenen Buchstaben entsprechen den Veränderlichen im neuen Bezugssystem, die ungestrichenen den Veränderlichen im alten Bezugssystem. Die allgemeinste Transformation zwischen alten und neuen Veränderlichen kann man aus folgenden einfacheren Transformationen erhalten:

- a) Verschiebung des Koordinatenursprungs und des Zeitnullpunkts.
- b) Räumliche Drehung des Koordinatensystems und
- c) Transformation der Form:

$$x' = x - V_x t; \quad y' = y - V_y t; \quad z' = z - V_z t \quad (3)$$

$$t' = t \quad (4)$$

welche man Galileitransformation nennt. Die physikalische Bedeutung der darin enthaltenen Konstanten V_x , V_y , V_z besteht in folgendem: Diese Größen sind die Komponenten der Geschwindigkeit eines Bezugssystems gegenüber dem anderen. Ungeachtet ihrer Einfachheit verdient die Formel (4) besonders erwähnt zu werden: sie behauptet den absoluten Charakter der Zeit. Entsprechend dieser Formel ist die Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse (auch wenn sie weit voneinander entfernt sind) ein absoluter Begriff, der von keinen zusätzlichen Bedingungen abhängt.

Die Galileitransformationen sind also Folgerungen aus den Annahmen, die der oben angedeuteten, mit den Namen Euklids, Galileis und Newtons verbundenen Raum-Zeit-Theorie zugrunde liegen.

Im Lichte der weiteren Entwicklung der Physik und Philosophie können wir die Vorteile und Mängel dieser Theorie beurteilen.

Ein unzweifelhafter Vorteil ist die in mathematischer Hinsicht sehr vollkommene Form der Theorie des Raumes — die euklidische Geometrie — sowie die Tatsache, daß sie den Eigenschaften des physikalischen Raumes außerordentlich gut angepaßt ist. Die Genauigkeit der euklidischen Geometrie ist derartig, daß sie im Verlaufe von 2000 Jahren

unumschränkt herrschte. Es erforderte den Genius Lobatschewskijs, um eine neue allgemeinere Form der Geometrie zu schaffen und die Anwendbarkeit der euklidischen Geometrie auf den physikalischen Raum anzuzweifeln.

Einen weiteren Vorteil der betrachteten Raum-Zeit-Theorie kann man in ihrem Zusammenhang mit der Theorie der Bewegung materieller Körper (mit der Newtonschen Mechanik) erblicken. Die Existenz eines solchen Zusammenhangs entspricht vollkommen dem Geist jener Grundsätze des dialektischen Materialismus, den wir anfangs erwähnten. Bemerken wir nur nebenbei, daß dieser Zusammenhang in der heutigen Raum-Zeit-Theorie (Gravitationstheorie) bedeutend enger wird.

Was den Zusammenhang zwischen dem Raum einerseits und der Zeit andererseits anbetrifft, so äußert er sich in der betrachteten Theorie keineswegs genügend. Dieser Zusammenhang tritt nur in jener wichtigen Rolle auf, die die geradlinige gleichförmige Bewegung in der Theorie spielt. Es ist das Verdienst der Relativitätstheorie, eine viel engere Bindung zwischen Raum und Zeit geschaffen zu haben.

§ 2. Das Gesetz der Ausbreitung einer Wellenfront als Ausdruck der Eigenschaften des Raumes und der Zeit

Gehen wir jetzt zur Betrachtung jener Raum-Zeit-Theorie über, die die Bezeichnung „spezielle Relativitätstheorie“ trägt.

Diese Theorie übernimmt einige Grundsätze der alten Theorie ohne Änderung und zwar: die Gültigkeit der euklidischen Geometrie für den Raum, das erste Newtonsche Gesetz und, in verallgemeinerter Form, das Galileische Relativitätsprinzip. In verallgemeinerter Form heißt das Relativitätsprinzip: „die geradlinige und gleichförmige Bewegung eines geschlossenen materiellen Systems als Ganzes hat keinen Einfluß auf den Verlauf von Prozessen, die im Inneren dieses Systems ablaufen.“ Diese Behauptung bezieht sich demnach nicht nur auf mechanische, sondern auch auf alle anderen (darunter auch auf elektromagnetische) Prozesse innerhalb des geschlossenen Systems.

Zu diesen Grundsätzen fügt die Relativitätstheorie noch das „Prinzip der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit“ hinzu, nach dem die Lichtgeschwindigkeit nicht von der Geschwindigkeit der Lichtquelle abhängt.

Die Grundsätze der Relativitätstheorie können am besten als eine Verbindung des Relativitätsprinzips mit dem Gesetz der Ausbreitung einer Lichtwellenfront im leeren Raum zusammengefaßt werden.

Wenn

$$\omega(x, y, z, t) = \text{const} \quad (5)$$

die Gleichung der sich bewegenden Wellenoberfläche ist, so hat das Gesetz der Ausbreitung einer Wellenfront die Form

$$\frac{1}{c^2} \left(\frac{\partial \omega}{\partial t} \right)^2 - \left[\left(\frac{\partial \omega}{\partial x} \right)^2 + \left(\frac{\partial \omega}{\partial y} \right)^2 + \left(\frac{\partial \omega}{\partial z} \right)^2 \right] = 0. \quad (6)$$

Die Form dieses Gesetzes folgt aus den Gleichungen des elektromagnetischen Feldes (Maxwellsche Gleichungen). Es ist eine grundlegende Voraussetzung der Relativitätstheorie, daß für die Fortpflanzung von Wirkungen jeglicher Art (darunter auch Gravitationswirkungen) eine Grenzgeschwindigkeit existiert, welche gleich der Lichtgeschwindigkeit im Vakuum c ist. Demzufolge ist Gleichung (6) nicht mit den spezifischen Eigenschaften der Lichtquellen verbunden, sondern gilt ganz allgemein: Sie beschreibt die mit Grenzgeschwindigkeit verlaufende Ausbreitung von Wellenfronten beliebiger Art.

Gleichung (6) ist die mathematische Formulierung der Tatsache, daß jeder Punkt der Wellenoberfläche (Wellenfront) sich in Richtung der Normalen zur Oberfläche mit konstanter Geschwindigkeit bewegt, die gleich der Lichtgeschwindigkeit ist. Aus dieser Gleichung folgt auch die Geradlinigkeit des Strahls (definiert als geometrischer Ort der erwähnten Punkte). Die Gleichung spiegelt ferner die Tatsache wider, daß für den Raum die euklidische Geometrie gilt. Endlich enthält sie noch die Behauptung über die Unabhängigkeit der Geschwindigkeit des Lichtes von derjenigen der Lichtquelle.

Infolge des fundamentalen Charakters der Gleichung (6) läßt sie sich als Grundlage der ganzen Raum-Zeit-Theorie auffassen.

Bemerken wir vor allem, daß das Licht und das Ausbreitungsgesetz des Lichtes eine grundsätzliche Rolle in der Definition sowie der Messung geometrischer Begriffe und Größen spielen. Schon die Konstanz des Eichmaßstabes, eines festen Stabes, wird durch Vergleich desselben mit einer Lichtwellenlänge kontrolliert (die Konstanz letzterer wird durch die Quantengesetzmäßigkeiten garantiert). Durch Anlegen fester Maßstäbe kann man aber nur kleine Entfernungen abmessen. Größere Entfernungen bestimmt man gewöhnlich durch Triangulation. Die Triangulation jedoch beruht auf der Geradlinigkeit der Lichtstrahlen und auf der Anwendbarkeit der euklidischen Geometrie. Beides ist in der Gleichung (6) enthalten.

Triangulation verwendet man schon bei Messungen auf der Erdoberfläche. Um so weniger kann bei astronomischen Entfernungen die Rede vom Anlegen irgendwelcher fester Maßstäbe sein. Unser Begriff der Entfernung, und folglich auch unsere geometrischen Begriffe sind viel enger mit den Gesetzen der Lichtausbreitung verbunden als mit den Eigenschaften fester Körper.

Eine prinzipiell wichtige Methode zur Bestimmung von Entfernungen ist die Radiolokation (Radar). Aber auch diese Methode beruht auf der Anwendung der Gesetze der Ausbreitung elektromagnetischer Wellen, d. h. schließlich auf Gleichung (6).

Durch diese Betrachtungen wird die in der Überschrift des § 2 formulierte These begründet: Das in Gleichung (6) enthaltene Gesetz der Ausbreitung einer sich mit Grenzgeschwindigkeit bewegenden Wellenfront ist ein sinngemäßer Ausdruck der Eigenschaften des Raumes und der Zeit.

§ 3. Inertialsysteme und Lorentztransformationen

In der Relativitätstheorie kann man der Definition des Inertialsystems das erste Newtonsche Gesetz und das Gesetz der Ausbreitung einer Wellenfront zugrunde legen.

Schon in der alten Theorie konnte die Existenz der vom ersten Newtonschen Gesetz geforderten Inertialsysteme als charakteristische Eigenschaft des Raumes und der Zeit angesehen werden. In der neuen Theorie werden die Eigenschaften des Raumes und der Zeit in viel vollkommenerer Weise durch eine neue Definition der Inertialsysteme charakterisiert. Wir können folgendes behaupten:

I. Die Eigenschaften des Raumes und der Zeit sind derart, daß es Bezugssysteme gibt, in denen:

- a) jeder Körper, der keiner Kraftwirkung ausgesetzt ist, sich gleichförmig und geradlinig bewegt und
- b) das Gesetz der Ausbreitung einer Wellenfront die Form hat

$$\frac{1}{c^2} \left(\frac{\partial \omega}{\partial t} \right)^2 - \left[\left(\frac{\partial \omega}{\partial x} \right)^2 + \left(\frac{\partial \omega}{\partial y} \right)^2 + \left(\frac{\partial \omega}{\partial z} \right)^2 \right] = 0. \quad (6)$$

Solche Bezugssysteme werden wir jetzt als Inertialsysteme bezeichnen.

Zu dieser Behauptung können wir das schon in § 2 formulierte Relativitätsprinzip hinzufügen:

II. Gleichförmige und geradlinige Bewegung eines geschlossenen materiellen Systems als Ganzes hat keinen Einfluß auf den Verlauf von Prozessen, die sich im Innern dieses Systems abspielen.

Grundsatz I kann man als Verallgemeinerung des ersten Newtonschen Gesetzes ansehen und Grundsatz II als Verallgemeinerung des Galileischen Relativitätsprinzips.

Aus den Grundsätzen I und II folgt: Wenn ein Inertialsystem gegeben ist, dann ist jedes andere System, welches sich bezüglich des gegebenen geradlinig und gleichförmig bewegt, auch ein Inertialsystem.

Es entsteht nunmehr die Aufgabe, die Transformationsregeln für den Übergang von einem Inertialsystem zu einem anderen aufzustellen. Genauer gesagt, es muß die Abhängigkeit der Koordinaten und der Zeit (x', y', z', t') eines Inertialsystems von den Koordinaten und der Zeit (x, y, z, t) des anderen aufgestellt werden. Die allgemeinste Form einer solchen Abhängigkeit kann auf rein mathematischem Wege auf Grund der Definition des Inertialsystems, die in Grundsatz I enthalten ist, abgeleitet werden. Man kann beweisen, daß die Transformationsformeln linear sein müssen und daß sie den folgenden Ausdruck invariant lassen

$$\begin{aligned} & c^2 (t'_1 - t'_2)^2 - [(x'_1 - x'_2)^2 + (y'_1 - y'_2)^2 + (z'_1 - z'_2)^2] \\ & = c^2 (t_1 - t_2)^2 - [(x_1 - x_2)^2 + (y_1 - y_2)^2 + (z_1 - z_2)^2], \end{aligned} \quad (7)$$

ähnlich wie die Galileitransformation die Ausdrücke (1) und (2) invariant ließ. Für unendlich nahe Punkte und unendlich kleine Zeitintervalle nimmt der invariante Ausdruck (7) die Form an:

$$ds^2 = c^2 dt^2 - (dx^2 + dy^2 + dz^2) \quad (8)$$

Die neuen Formeln für den Übergang von einem Inertialsystem zu einem anderen heißen Lorentztransformationen. Die allgemeinste Lorentztransformation erhält man aus folgenden einfacheren Transformationen:

- a) Verschiebung des Koordinaten- und Zeitnullpunkts,
- b) räumliche Drehung des Koordinatensystems und
- c) Transformationen, die in dreidimensionaler Vektorsymbolik wie folgt geschrieben werden können:

$$\mathfrak{r}' = \mathfrak{r} - \mathfrak{B}t + \left(\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{V^2}{c^2}}} - 1 \right) \frac{\mathfrak{B}}{V^2} (\mathfrak{B}, \mathfrak{r}) - V^2 t \quad (9)$$

$$t' = \frac{1}{\sqrt{1 - \frac{V^2}{c^2}}} \left(t - \frac{1}{c^2} (\mathfrak{B}, \mathfrak{r}) \right) \quad (10)$$

Es ist leicht zu erkennen, daß bei $V^2 \ll c^2$ die Formeln (9) und (10) in die Formeln der Galileitransformationen übergehen, deren Verallgemeinerungen sie ja sind.

Genau wie in den Galileitransformationen, so ist auch hier \mathfrak{B} die Geschwindigkeit der Relativbewegung zweier Bezugssysteme.

Außerordentlich wichtig ist, daß hier die Zeit ebenfalls transformiert wird. Das hat die Relativität der Begriffe Länge und Zeitdauer zur Folge.

Schon in der alten Theorie waren die Koordinaten eines Körpers keine dem Körper selbst eigenen Größen, sie charakterisierten vielmehr sein Verhältnis zu irgendeinem Bezugssystem (relative Lage des Körpers). Das gleiche kann man bezüglich der Zeit des Eintretens irgendeines Ereignisses aussagen: Beim Angeben eines Zeitpunktes hat man immer einen Beginn der Zeitrechnung im Auge. Jedoch war in der alten Theorie für die Angabe der Ausmaße eines Körpers und der Dauer eines Prozesses ein Verweisen auf das Bezugssystem unnötig. Länge und Dauer wurden nach den Formeln (1) und (2) bestimmt, die vom Bezugssystem nicht abhängen.

In der neuen Theorie ist das schon nicht mehr so: Hier stimmen die Formeln (1) und (2) nicht mehr. Sowohl die Länge als auch die Dauer hängen vom Verhältnis des Körpers oder des Prozesses zum Bezugssystem ab. In bezug auf ein sich schnell bewegendes Bezugssystem erscheint ein bestimmter Prozeß verlangsamt, und die Länge erscheint in Bewegungsrichtung verkürzt (Lorentzkontraktion). Diese Erscheinung ist ebenso reell wie die Verringerung des Sichtwinkels eines sich entfernenden Gegenstands. In beiden Fällen erklären sich die Erscheinungen durch ein verändertes Verhältnis des Objekts zum Bezugssystem. Es ist nicht überflüssig, zu unterstreichen, daß das Verhältnis von Körpern oder Prozessen zum Bezugssystem ebenso objektiv ist (d. h. unabhängig von unserem Bewußtsein) wie überhaupt alle physikalischen und anderen Eigenschaften der Körper.

§ 4. Der Begriff des Intervalls

Betrachten wir zwei punktförmige Ereignisse — zwei „Punktmomente“. Die Koordinaten und die Zeit eines von ihnen seien in irgendeinem Bezugssystem (x_1, y_1, z_1, t_1) und die des anderen (x_2, y_2, z_2, t_2) . Der räumliche Abstand zwischen ihnen ist in diesem Bezugssystem gleich:

$$r_{12} = \sqrt{(x_1 - x_2)^2 + (y_1 - y_2)^2 + (z_1 - z_2)^2}; \quad (11)$$

der zeitliche Unterschied zwischen ihnen ist gleich $t_2 - t_1$. Vergleichen wir diese Zeit mit der Zeit, die das Licht braucht, um den Abstand r_{12} zu durchlaufen (letztere Zeit ist gleich $\frac{1}{c} r_{12}$). Wenn der Zeitunterschied zwischen den Ereignissen so groß ist, daß

$$|t_2 - t_1| > \frac{1}{c} r_{12} \quad (12)$$

ist, so erfolgen die Ereignisse nacheinander im gewöhnlichen Sinne, d. h., eines von ihnen geht dem anderen voraus. Da die Ungleichung (12) noch in folgender Form geschrieben werden kann

$$c^2 (t_1 - t_2)^2 - r_{12}^2 > 0, \quad (13)$$

wo links eine Invariante steht, hängt die Eigenschaft zweier Ereignisse, aufeinanderfolgend zu sein, nicht vom Bezugssystem ab und ist in diesem Sinne absolut. Der positive Ausdruck

$$T = \sqrt{(t_1 - t_2)^2 - \frac{1}{c^2} r_{12}^2} \quad (14)$$

ist ebenfalls vom Bezugssystem unabhängig; man nennt ihn Zeitintervall.

Wenn die Entfernung r_{12} zwischen den Ereignissen derart groß ist, daß die Ungleichungen

$$-\frac{1}{c} r_{12} < t_2 - t_1 < \frac{1}{c} r_{12} \quad (15)$$

gelten, dann sind die Ereignisse praktisch gleichzeitig in dem Sinne, daß in den Grenzen der Ungleichungen (15) die Größe und sogar das Vorzeichen der Differenz $t_2 - t_1$ vom Bezugssystem abhängen werden: Ohne Angabe des Bezugssystems kann man für keines der Ereignisse sagen, daß es früher bzw. später als das andere eintrat.

In diesem Falle nennt man die Ereignisse quasigleichzeitig. Die Ungleichungen (15) können auch in invarianter Form geschrieben werden:

$$c^2 (t_1 - t_2)^2 - r_{12} < 0. \quad (16)$$

Die positive Größe

$$R = \sqrt{r_{12}^2 - c^2 (t_1 - t_2)^2} \quad (17)$$

nennt man Raumintervall zwischen den Ereignissen.

Die Einteilung lokalisierter Ereignisse in aufeinanderfolgende (mit dem Zeitintervall T) und quasigleichzeitige (mit dem Raumintervall R) zeigt tiefgehende Eigenschaften des Raumes und der Zeit auf und ist deswegen von prinzipieller Bedeutung. Verweisen wir auf den Zu-

sammenhang dieser Einteilung mit dem Kausalitätsprinzip. Eines von zwei Ereignissen kann die Ursache des anderen nur in dem Falle sein, wenn diese beiden Ereignisse aufeinanderfolgende sind. Dabei bleibt die Reihenfolge der kausal verbundenen Ereignisse erhalten, d. h., die Ursache geht immer der Wirkung voran.

Andererseits ist für quasigleichzeitige Ereignisse der Begriff der Gleichzeitigkeit relativ: Gleichzeitigkeit in einem Bezugssystem heißt nicht Gleichzeitigkeit in einem anderen.

Da die Länge eines sich bewegenden Körpers der Abstand zwischen den gleichzeitigen Orten seiner Enden ist, ist es klar, daß der relative Charakter des Begriffes der Gleichzeitigkeit zur Relativität des Längenbegriffes führt.

Die Relativität der Begriffe der Gleichzeitigkeit und der Länge geben oft Anlaß zu fehlerhaften Ausdeutungen der Relativitätstheorie.

Auf der einen Seite hat man den Standpunkt des Begründers der Relativitätstheorie, Einsteins, und der ihm folgenden anderen Autoren. Bei der Darstellung der hierher gehörenden Folgerungen wird über Wahrnehmungen verschiedener fingierter Beobachter, oder im besten Falle über Ergebnisse von diesen Beobachtern ausgeführter Messungen gesprochen. Damit also werden Wahrnehmungen und von Beobachtern ausgeführte Messungen als primär angesehen. Währenddessen ist doch der Gegenstand der Relativitätstheorie die Untersuchung von objektiven Beziehungen materieller Körper untereinander und von objektiven Eigenschaften des Raumes und der Zeit.

Auf der anderen Seite gehen einige unserer sowjetischen Philosophen, die Dialektik vergessend, auf den metaphysischen Standpunkt über und fordern, daß die Längenänderungen bewegter Körper (Lorentzkontraktion) und andere ähnliche Effekte durch materielle Prozesse im Inneren der bewegten Körper erklärt werden. Dieses zu fordern ist genauso sinnlos, wie zu fordern, daß die Verringerung der sichtbaren (Winkel-) Abmessungen eines Gegenstandes bei seiner Hinwegbewegung durch materielle Prozesse innerhalb desselben erklärt wird oder (Beispiel von A. D. Alexandrow) daß die Änderung des Warenpreises sich nur durch Veränderungen innerhalb der Ware erklärt. Derartige Behauptungen aufstellen heißt, vollkommen die philosophische Kategorie „Verhältnis“ oder „Beziehung“ ignorieren.

§ 5. Bedeutung der Relativitätstheorie

Wie wir in § 1 darauf hinwiesen, besteht die Hauptbedeutung der Relativitätstheorie darin, daß diese Theorie das Vorhandensein einer engen Verbindung zwischen Raum und Zeit feststellt. Aus diesem Zusammenhang folgt auch das Vorhandensein einer Verbindung zwischen verschiedenen physikalischen Größen, z. B. zwischen elektrischem und magnetischem Feld, zwischen Energie und Impuls oder zwischen einer ganzen Reihe von Größen (Energie- und Impulsfluß sowie Spannungen), die durch den Energietensor vereinigt werden. Viele dieser Zusammenhänge hatte man früher schon auf empirischem Wege gefunden,

aber erst die Relativitätstheorie hat ihren Ursprung und ihren universalen Charakter festgestellt, indem sie zeigte, daß diese Zusammenhänge aus den allgemeinen Eigenschaften des Raumes und der Zeit folgen. Hier darf man nicht versäumen, sich des oben schon zitierten Grundsatzes der Dialektik über den organischen Zusammenhang der Dinge und Erscheinungen zu erinnern; die von der Relativitätstheorie aufgestellten Verbindungen zwischen den verschiedenen physikalischen Größen liefern ein glänzendes Beispiel der Gültigkeit dieses Grundsatzes.

Besonders wichtig ist das von der Relativitätstheorie aufgestellte Gesetz der Proportionalität von Masse und Energie.

Die Aufstellung dieses Gesetzes wies auf die Möglichkeit des Übergangs von stoffgebundener Energie in Strahlungsenergie hin. Es liegt der ganzen modernen Kernphysik zugrunde.

Eine wichtige Folgerung ist auch die Bestimmung der Abhängigkeit der Masse eines Körpers von seiner Geschwindigkeit. Diese Abhängigkeit ist derart, daß bei Annäherung der Körpergeschwindigkeit an die Lichtgeschwindigkeit die Masse des Körpers unbegrenzt wächst; infolgedessen kann kein Körper³ in irgendeinem Bezugssystem die Lichtgeschwindigkeit erreichen. Es sei daran erinnert, daß wir unter der Lichtgeschwindigkeit hier die Geschwindigkeit der Wellenfront verstehen, jedoch nicht die sogenannte Phasengeschwindigkeit, die sowohl größer als auch kleiner als die Lichtgeschwindigkeit im Vakuum sein kann. Es ist wichtig zu bemerken, daß die Abhängigkeit der Masse eines Körpers von seiner Geschwindigkeit ein und dieselbe für alle Körper ist. Sie besitzt universalen Charakter und folgt aus den allgemeinen Eigenschaften des Raumes und der Zeit. In modernen Beschleunigungsanlagen, in welchen Stoffteilchen gewaltige kinetische Energien mitgeteilt werden, bewahrheitet sich die Tatsache der Abhängigkeit der Masse von der Geschwindigkeit auf das glänzendste.

Der Zusammenhang von Raum und Zeit zeigt sich um so deutlicher, je größer die Bewegungsgeschwindigkeiten im gegebenen Prozeß sind. Schon von Beginn der Entwicklung der Relativitätstheorie schrieb Lenin, daß „die neue Physik ein Abbild der gigantisch schnellen realen Bewegungen ist“⁴.

Die Relativitätstheorie legt den Formulierungen physikalischer Gesetze einige allgemeine Forderungen auf, die aus den Eigenschaften des Raumes und der Zeit folgen. Wir meinen hier die Forderung der Kovarianz der Gleichungen, die physikalische Gesetze ausdrücken: Gleichungen, die in einem Inertialsystem geschrieben sind, müssen Gleichungen derselben Form in jedem beliebigen anderen Inertialsystem mathematisch äquivalent sein. Diese Kovarianz erreicht man durch Anwendung eines besonderen mathematischen Apparates, der Vektor- und Tensorrechnung (und auch der Spinoren) die in der vierdimensionalen Raum-Zeit-Mannigfaltigkeit operieren.

³ Wir verstehen hierunter Körper mit einer von Null verschiedenen Ruhemasse (Ruhemasse ist die Masse eines Körpers bei der Geschwindigkeit Null).

⁴ Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, S. 255, Dietz Verlag, Berlin.

Es ist interessant zu erwähnen, daß die Maxwell'schen Gleichungen, die die Gesetze des elektromagnetischen Feldes ausdrücken und lange vor dem Erscheinen der Relativitätstheorie entdeckt wurden, allen Bedingungen genügen, die aus dieser Theorie folgen. (Das ist natürlich kein Zufall, denn die Relativitätstheorie hat sich auf der Basis der Elektrodynamik entwickelt. In diesem Gebiet hat die Relativitätstheorie nichts geändert.)

Jedoch ist bei der Untersuchung neuer Erscheinungen und bei der Suche neuer Naturgesetze die Berücksichtigung dieser allgemeinen Forderungen, die aus den Eigenschaften des Raums und der Zeit folgen und in der Relativitätstheorie formuliert werden, unbedingt notwendig. Deshalb ist die Relativitätstheorie neben der Quantenmechanik der Hauptforschungsapparat der modernen Physik.

§ 6. Raum, Zeit und Gravitation

Das Phänomen der Gravitation erfordert eine Erweiterung des Rahmens der Raum-Zeit-Theorie, deren Grundideen wir oben darlegten. Die Notwendigkeit einer solchen Erweiterung erkennt man aus folgenden Überlegungen.

Aus der Gleichung einer Wellenfront in der Form

$$\frac{1}{c^2} \left(\frac{\partial \omega}{\partial t} \right)^2 - \left[\left(\frac{\partial \omega}{\partial x} \right)^2 + \left(\frac{\partial \omega}{\partial y} \right)^2 + \left(\frac{\partial \omega}{\partial z} \right)^2 \right] = 0 \quad (6)$$

folgt die geradlinige Ausbreitung des Lichtes. Das Licht besitzt aber Energie, und jede Energie ist untrennbar mit einer Masse verbunden, folglich besitzt das Licht auch eine Masse. Nun folgt aber aus dem Gravitationsgesetz, daß jede Masse, die sich im Gravitationsfeld befindet, die Wirkung dieses Feldes erfahren muß, und demnach kann ihre Bewegung nicht immer geradlinig sein. Deshalb kann auch der Lichtstrahl im Gravitationsfeld nicht geradlinig sein. Daraus folgt, daß die Gleichung einer Wellenfront im Gravitationsfeld sich etwas von der obigen Form unterscheiden muß. Wie wir jedoch sahen, ist die Gleichung einer Wellenfront die grundlegende Charakteristik der Eigenschaften des Raum-Zeit-Kontinuums. Hieraus folgt, daß das Vorhandensein eines Gravitationsfeldes auf die Eigenschaften des Raumes und der Zeit Einfluß haben muß. In der von Einstein gegründeten Gravitationstheorie wird ein solcher Schluß auch gezogen. Den Standpunkt Einsteins in bezug auf seine Theorie werden wir jedoch nicht hier, sondern erst weiter unten (§ 11) darlegen. In neuester Zeit wurde durch die Bemühungen sowjetischer Wissenschaftler ein anderer Standpunkt herausgearbeitet, welcher sich in einigen grundsätzlichen Dingen von dem Einsteinschen unterscheidet. Diesen neuen Standpunkt werden wir hier vertreten.

Die Grundidee der Gravitationstheorie in ihrer heutigen Auffassung besteht im folgenden. Die geometrischen Eigenschaften des realen physikalischen Raumes und der Zeit (der Kürze halber sagen wir: ihre Metrik) sind bedeutend komplizierter als dieses früher vermutet wurde.

Die mathematische Darstellung dieser Eigenschaften ist nicht die euklidische Geometrie, sondern die Riemannsche. Die Metrik des Raumes und der Zeit ist nur bei Fehlen eines Gravitationsfeldes euklidisch, die Existenz eines Gravitationsfeldes führt zu Abweichungen der Metrik von der euklidischen. Der Charakter der Metrik ist untrennbar mit der Verteilung und der Bewegung schwerer Massen verbunden. Dieser Zusammenhang ist wechselseitig: einerseits sind Abweichungen von der euklidischen Metrik durch das Vorhandensein schwerer Massen bedingt, und andererseits ist die Bewegung von Massen im Gravitationsfeld durch die Abweichungen von der euklidischen Metrik beherrscht. Kürzer, Massen bilden die Metrik des Raumes und der Zeit; die Metrik des Raumes und der Zeit bestimmt ihre Bewegung.

Wir sprachen hier über Abweichungen der Metrik von der euklidischen. Aber der Begriff der nichteuklidischen Geometrie entstand erst als Folge der großen Entdeckung Lobatschewskijs. Dieser Forscher zeigte, daß die euklidische Geometrie nicht die einzig mögliche sei, und arbeitete eine andere Form der Geometrie aus, die heute seinen Namen trägt (wir sprachen darüber schon am Ende des § 1). Es muß erwähnt werden, daß einige der Resultate Lobatschewskijs, zwar etwas später, auch von seinem Zeitgenossen, dem ungarischen Wissenschaftler Bolyai gewonnen wurden.

Der in der Gravitationstheorie festgestellte Zusammenhang zwischen der Raum-Zeit-Metrik und der Massenverteilung, und auch der Zusammenhang zwischen diesen beiden und der Bewegung von Massen im Gravitationsfeld entsprechen vollkommen dem zu Beginn des Artikels erwähnten Grundsatz des dialektischen Materialismus über den allgemeinen gegenseitigen Zusammenhang und die Bedingtheit der Erscheinungen. Raum und Zeit sind Existenzformen der Materie, diese Formen jedoch hängen von ihrem Inhalt ab — d. h. von der Materie selbst.

§ 7. Verallgemeinerung des Gesetzes der Ausbreitung einer Wellenfront und der Ausdruck für das Quadrat des Intervalls⁵

Im vorhergehenden Paragraphen kamen wir zu dem Schluß, daß bei Vorhandensein eines Gravitationsfeldes die Gleichung der Wellenfront sich etwas von der obenangeführten Gleichung (6) unterscheiden muß; in diesem Unterschied zeigt sich auch die Abweichung der Raum-Zeit-Metrik von der euklidischen.

Indem man Formel (6) verallgemeinert, kann man das Gesetz der Ausbreitung einer Wellenfront in folgender Form schreiben:

$$g^{\infty} \left(\frac{\partial \omega}{\partial x_0} \right)^2 + 2 \sum_{i=1}^3 g^{oi} \frac{\partial \omega}{\partial x_0} \frac{\partial \omega}{\partial x_i} + \sum_{i,k=1}^3 g^{ik} \frac{\partial \omega}{\partial x_i} \frac{\partial \omega}{\partial x_k} = 0, \quad (18)$$

wo x_0 die Zeit t ist, und (x_1, x_2, x_3) die Raumkoordinaten. Die Größen g^{∞} , g^{oi} , g^{ik} sind Koeffizienten, welche in dem früher betrachteten Fall der Formel (6) folgende Werte hatten:

$$g^{\infty} = \frac{1}{c^2}; \quad g^{oi} = 0; \quad g^{ik} = -\delta_{ik}. \quad (19)$$

⁵ Dieser und ein Teil der nächsten Paragraphen sind mathematischen Charakters. Der kleingedruckte Text kann beim Lesen ohne besondere Beeinträchtigung des Verständnisses der übrigen Teile des Artikels übergangen werden.

Bei Vorhandensein eines Gravitationsfeldes können sie Werte annehmen, die von (19) verschieden sind. In Formel (19) ist δ_{ik} das Kroneckersche Symbol, das bei $i = k$ gleich Eins und bei $i \neq k$ gleich Null ist.

Die Verschiebung eines Punktes der Wellenfront um (dx_1, dx_2, dx_3) längs des Strahls während der Zeit dx_0 genügt der Gleichung

$$ds^2 = 0,$$

wo

$$ds^2 = g_{00} dx_0^2 + 2 \sum_{i=1}^3 g_{0i} dx_0 dx_i + \sum_{i,k=1}^3 g_{ik} dx_i dx_k \quad (20)$$

der verallgemeinerte Ausdruck des Quadrates des unendlich kleinen Intervalls ist. In der früher betrachteten Formel (8) sind die Koeffizienten $g_{\alpha\beta}$ gleich:

$$g_{00} = c^2; \quad g_{0i} = 0; \quad g_{ik} = -\delta_{ik}. \quad (21)$$

Im allgemeinen Fall sind sie mit den Koeffizienten $g^{\alpha\beta}$ durch die Beziehung

$$\sum_{\nu=0}^3 g_{\alpha\nu} g^{\nu\beta} = \delta_{\alpha}^{\beta} \quad (22)$$

verbunden, wo δ_{α}^{β} dasselbe bedeutet wie $\delta_{\alpha\beta}$.

Die Formeln (18) und (20) kann man kürzer schreiben, wenn man festlegt, daß über jeden doppelt vorkommenden griechischen Index summiert wird, und daß dabei das Summenzeichen weggelassen werden soll. An Stelle von (18) und (20) haben wir dann:

$$g^{\alpha\beta} \frac{\partial \omega}{\partial x_{\alpha}} \frac{\partial \omega}{\partial x_{\beta}} = 0 \quad (18^*)$$

$$ds^2 = g_{\alpha\beta} dx_{\alpha} dx_{\beta} \quad (20^*)$$

Die Größen $g_{\alpha\beta}$ (ebenso $g^{\alpha\beta}$) charakterisieren die Eigenschaften des Raumes und der Zeit. Beim Übergang von (x_0, x_1, x_2, x_3) zu neuen Veränderlichen werden diese Größen nach einem bestimmten Gesetz umgeformt, welches aus der Forderung hervorgeht, daß die Größe ds^2 bei einem solchen Übergang invariant bleibt. Die Auswahl der unabhängigen Veränderlichen ist durch folgende Bedingung begrenzt. Erstens muß konstanten Werten von (x_1, x_2, x_3) bei veränderlichem x_0 ein Intervall zeitlichen Charakters entsprechen (siehe (14)), für welches $ds^2 > 0$ ist. Das führt zu der Ungleichung

$$g_{00} > 0. \quad (23)$$

Zweitens muß einem konstanten x_0 bei veränderlichen (x_1, x_2, x_3) ein Intervall räumlichen Charakters entsprechen (siehe (17)), für welches $ds^2 < 0$ ist. Das führt zu einer Reihe von Ungleichungen für g_{ik} ($i, k = 1, 2, 3$), die die Bedingungen dafür sind, daß die Summe

$$\sum_{i,k=1}^3 g_{ik} \xi^i \xi^k < 0 \quad (24)$$

bei beliebigen Werten von ξ^i ($i = 1, 2, 3$) negativ ausfällt.

Richten wir nun die Aufmerksamkeit auf folgenden wichtigen Umstand: die Abweichungen der $g_{\alpha\beta}$ -Werte von den konstanten Werten (21) können nicht nur durch den nichteuklidischen Charakter des Raumes und der Zeit bedingt sein, sondern auch durch eine viel einfachere Ursache, nämlich durch „ungünstige“ Wahl der unabhängigen Veränderlichen, z. B. durch Krummlinigkeit der Koordinaten. Man muß unbedingt das eine vom anderen, d. h. Krummlinigkeit von der Nicht-euklidizität unterscheiden können. Dafür muß man zunächst ein Kriterium haben, welches festzustellen erlaubt, ob eine Transformation existiert,

$$x'_{\alpha} = f_{\alpha}(x_0, x_1, x_2, x_3) \quad (25)$$

die (20) in die Form

$$ds^2 = c^2 dx_0'^2 - [(dx_1')^2 + (dx_2')^2 + (dx_3')^2] \quad (26)$$

mit den konstanten Koeffizienten (21) bringt.

Ein solches Kriterium gibt es in der Tat. Es wird durch Nullsetzen gewisser Ausdrücke erhalten, die aus den Koeffizienten $g_{\alpha\beta}$ und ihrer ersten und zweiten Ableitungen gebildet sind. Die Gesamtheit dieser Ausdrücke nennt man Krümmungstensor und bezeichnet sie abgekürzt durch $R_{\alpha\beta, \mu\nu}$. Unter diesen Größen $R_{\alpha\beta, \mu\nu}$ gibt es 20 unabhängige. Das Verschwinden der 20 Größen

$$R_{\alpha\beta, \mu\nu} = 0 \quad (27)$$

ist also eine Bedingung dafür, daß man ds^2 auf die Form (26) bringen kann. Diese Bedingung hängt nicht von der Wahl der unabhängigen Veränderlichen ab. Sie drückt eine Eigenschaft des Raumes und der Zeit aus, nämlich deren Euklidizität.

In jener Raum-Zeit-Theorie, die wir in den §§ 2–5 behandelten, wurde vorausgesetzt, daß das Quadrat des Intervalls immer in Form (8) oder (26) geschrieben werden kann, d. h. daß Raum und Zeit immer euklidisch sind, was durch die Gleichung (27) ausgedrückt wird. Letztere Gleichung kann man infolgedessen als eine von der Wahl der Koordinaten unabhängige Formulierung derjenigen Eigenschaften des Raumes und der Zeit ansehen, die der speziellen Relativitätstheorie zugrunde gelegt werden.

In der allgemeineren Raum-Zeit-Theorie, die die Gravitation berücksichtigt, nimmt man an, daß Gleichung (27) nur bei Fehlen des Gravitationsfeldes erfüllt wird. Im allgemeinen Fall werden die Gleichungen (27) durch andere ersetzt, die einen Zusammenhang zwischen den geometrischen Eigenschaften des Raumes und der Zeit einerseits und der Massenverteilung andererseits ausdrücken.

§ 8. Gravitationsfeld und Gravitationsgleichungen

Bei der Aufstellung der Gravitationsgleichungen muß man vor allem die wichtigste Eigenschaft des Gravitationsfeldes berücksichtigen, die dieses Feld von allen anderen Feldern unterscheidet. Die Eigentümlichkeit tritt darin zutage, wie das Gravitationsfeld auf die Bewegung eines freien Körpers einwirkt (unter freiem Körper wird hier ein Körper verstanden, der keinen Einwirkungen anderer Felder unterliegt). Bei gleichen Anfangsbedingungen (Lage und Geschwindigkeit) bewegen sich im gegebenen Gravitationsfeld alle freien Körper unabhängig von ihrer Masse gleichartig. Diese fundamentale Tatsache war schon Galilei bekannt, der darauf aufmerksam wurde, daß alle Körper im leeren Raum gleich schnell fallen. Dieses Gesetz kann als Gesetz der Gleichheit der trägen und der schweren Masse (oder Gravitationsmasse) bezeichnet werden. Erinnern wir uns daran, daß die träge Masse ein Maß für das Vermögen eines Körpers ist, einer Beschleunigung zu widerstehen: bei gegebener Kraft ist die Beschleunigung umgekehrt proportional zur Masse. Die schwere Masse jedoch ist ein Maß für das Vermögen eines Körpers, ein Gravitationsfeld zu schaffen und ebenso eine Kraftwirkung in diesem Feld zu erfahren.

Nach Newton wird das Schwerefeld durch das Gravitationspotential $U(x, y, z)$ charakterisiert, welches im Falle einer einzelnen sphärisch symmetrischen Masse M in Punkten außerhalb der Masse gleich

$$U = \frac{\gamma M}{r} \quad (28)$$

ist, wo r der Abstand vom Zentrum der Masse ist. γ ist die Newtonsche Gravitationskonstante, deren Zahlenwert im cgs -System gleich

$$\gamma = \frac{1}{15\,000\,000} \frac{\text{cm}^3}{g \text{ sec}^2} \quad (29)$$

ist. Demnach fallen die Dimensionen von U mit denen des Quadrates der Geschwindigkeit zusammen. Bemerken wir noch, daß in allen in der Natur vorkommenden Fällen, sogar auf den Oberflächen der Sonne und der überdichteten Sterne, der Wert von U sehr klein bleibt gegenüber dem Quadrat der Lichtgeschwindigkeit.

Im allgemeinen Fall beliebiger Massenverteilung genügt das Newtonsche Potential U der Poissonschen Gleichung:

$$\Delta U = -4\pi\gamma\rho, \quad (30)$$

wo Δ der Laplace-Operator und ρ die Massendichte ist. Das Newtonsche Potential U wird vollkommen aus der Poissonschen Gleichung und den Kontinuitätsbedingungen sowie der Grenzbedingung im Unendlichen bestimmt.

Die gesuchten Gravitationsgleichungen müssen eine Verallgemeinerung der Poissonschen Gleichung (30) für das Newtonsche Potential U sein. Führen wir die Hypothese ein, daß die freie Bewegung eines Körpers⁶ durch die Extremalbedingung (Maximum) des Intervalls s bestimmt wird:

$$\delta \int ds = 0. \quad (31)$$

Um nun in der ersten Näherung die Newtonsche Bewegungsgleichung zu bekommen, müssen wir annehmen, daß der Koeffizient g_{00} des Ausdrucks ds^2 das Newtonsche Potential enthält und annähernd

$$g_{00} = c^2 - 2U \quad (32)$$

ist.

Die Formeln (30) und (32) zusammen mit der Kovarianzforderung für die Gleichungen bei einer beliebigen Koordinatentransformation geben einen Hinweis über die richtige Antwort auf folgende zwei Fragen. Erstens: welche sind die Größen, die als Verallgemeinerung des Newtonschen Potentials angesehen werden können? Und zweitens: welchen Gleichungen müssen diese Größen genügen?

Als Verallgemeinerung des Newtonschen Potentials darf man nicht etwa einen einzelnen Summanden aus g_{00} oder den Koeffizienten g_{00} selbst ansehen. Um die Kovarianz zu erhalten, muß man sämtliche Koeffizienten $g_{\mu\nu}$ einführen — den ganzen metrischen Fundamentaltensor. Dieser Fundamentaltensor ist es, der in der Einsteinschen Gravitationstheorie die Verallgemeinerung des Newtonschen Potentials gibt. Damit muß auch die Poissonsche Gleichung (30) verallgemeinert werden, und zwar muß sie durch eine Tensorgleichung mit der entsprechenden Anzahl von Komponenten ersetzt werden. Die tensorielle Verallgemeinerung der in Formel (30) rechts stehenden Dichte ist der Massentensor $T_{\mu\nu}$, dessen Invariante annähernd gleich der Massendichte ist. Um eine tensorielle Verallgemeinerung der linken Seite von (30) zu bekommen, muß man zunächst den Krümmungstensor zweiten Ranges $R_{\mu\nu}$ bilden, der eine lineare Kombination der oben erwähnten Größen $R_{\mu\alpha, \beta\nu}$ ist, und zwar:

$$R_{\mu\nu} = g^{\alpha\beta} R_{\mu\alpha, \beta\nu} \quad (33)$$

Wenn man

$$R = g^{\nu\mu} R_{\mu\nu} \quad (34)$$

setzt, kann man den Tensor

$$G_{\mu\nu} = R_{\mu\nu} - \frac{1}{2} g_{\mu\nu} R \quad (35)$$

⁶ Unter freier Bewegung eines Körpers verstehen wir hier Bewegung des Körpers ausschließlich im Schwerfeld.

bilden, der die wichtige Eigenschaft hat, daß seine Divergenz gleich Null ist. Diese Eigenschaft erlaubt es, den Tensor $G_{\mu\nu}$ (sog. konservativer Tensor) mit den Gesetzen der Erhaltung der Energie und des Impulses in Zusammenhang zu bringen und $G_{\mu\nu}$ als Verallgemeinerung der linken Seite von (30) anzusehen. Alle diese Überlegungen machen die Hypothese über die Proportionalität zwischen dem konservativen Tensor und dem Massentensor naheliegend. Der Proportionalitätsfaktor wird aus der Bedingung bestimmt, daß bei schwachen Feldern und langsamen Bewegungen der Massen (im Bezugssystem, das annähernd ein Inertialsystem ist) die Gravitationsgleichungen in die Formeln (30) und (32) übergehen. Wir kommen so zu den Gleichungen

$$R_{\mu\nu} - \frac{1}{2} g_{\mu\nu} R = - \frac{8\pi\gamma}{c^2} T_{\mu\nu}, \quad (36)$$

welche die Einsteinschen Gravitationsgleichungen sind.

Die näherungsweise Lösung der Gravitationsgleichung (36), die einer Massenverteilung mit dem Newtonschen Potential U entspricht, hat die Form

$$ds^2 = (c^2 - 2U) dt^2 - \left(1 + \frac{2U}{c^2}\right) (dx^2 + dy^2 + dz^2). \quad (37)$$

Dieser Ausdruck gestattet, in Übereinstimmung mit dem Experiment folgende zwei Erscheinungen theoretisch zu erklären: erstens, den Einfluß der Schwerefelder auf die Frequenz des Lichtes, das von einer Lichtquelle ausgestrahlt wird, die sich in diesem Feld befindet; und zweitens die Krümmung eines Lichtstrahls, der an schweren Massen vorbeiläuft.

§ 9. Bedingungen für die Koordinaten und Grenzbedingungen

Als wir über die Einsteinschen Gravitationsgleichungen sprachen, betonten wir, daß sie kovariant sind, d. h. in jedem Koordinatensystem gelten. Sie nehmen die Wahl des Koordinatensystems nicht vorweg. Nun können Abweichungen der Komponenten des Fundamentaltensors $g_{\mu\nu}$ von den konstanten Werten nicht nur durch das Gravitationsfeld und die davon hervorgerufene Nichteuklidizität bedingt sein, sondern einfach von der Krümmtheit der Koordinaten herrühren, wie wir in § 7 schon erwähnten. Daher ist zu klären, ob man ein Koordinatensystem soweit fixieren kann (oder genauer: eine Klasse von Koordinatensystemen soweit bevorzugen kann), wie das bei Abwesenheit des Schwerefeldes möglich ist, wo die Klasse der Inertialsysteme (mit kartesischen Koordinaten) bevorzugt wird.

Diese Möglichkeit besteht dann, wenn die Massenverteilung einen „Insel“-Charakter trägt (wie im Sonnensystem). In diesem Fall können wir den Einfluß der äußerst weit entfernten Massen (der übrigen Sterne) vernachlässigen und das gegebene System (Sonnensystem) als isoliert ansehen.

Entsprechend der Grundidee der Gravitationstheorie macht sich das Gravitationsfeld in der Nichteuklidizität des Raumes und der Zeit bemerkbar. Wo das Gravitationsfeld fehlt, werden Raum und Zeit euklidisch. Daher können wir fordern, daß bei genügender Entfernung von den betrachteten Massen Raum und Zeit euklidisch werden. (Euklidi-

zität im Unendlichen). Ferner müssen wir eine Bedingung formulieren, welche die Tatsache ausdrücken soll, daß keine Gravitationswellen von außen in unser System kommen (Ausstrahlungsbedingung). Endlich können wir noch der Wahl der unabhängigen Veränderlichen (Koordinaten) eine Begrenzung auferlegen, und zwar fordern wir, daß jede der Koordinaten (x_0, x_1, x_2, x_3) und folglich auch jede lineare Funktion davon der verallgemeinerten Wellengleichung genügen soll (harmonische Koordinaten). Diese Forderung führt zu vier zusätzlichen Gleichungen für die Gravitationspotentiale, die mit den Gravitationsgleichungen verträglich sind. Im Unendlichen, wo Raum und Zeit euklidisch sind, gehen die harmonischen Koordinaten in gewöhnliche kartesische Koordinaten und in die Zeit über.

Man darf nicht vergessen, daß es in der Gravitationstheorie keinen Sinn hat, Anfangswerte der Gravitationspotentiale $g_{\mu\nu}$ und ihrer Ableitungen zu geben. Wir haben es hier nicht mit einem Anfangswertproblem (Cauchy-Problem) zu tun, sondern es handelt sich vielmehr um die Bestimmung eines „quasistationären“ Zustandes, der sich (im Falle des Sonnensystems) erst nach vielen Umläufen der Planeten einstellt, wenn sich alle Gravitationswellen, die durch die Planetenbewegung entstehenden ausgenommen, schon verlaufen haben. Dementsprechend müssen die zulässigen Koordinatentransformationen auch einer gewissen Bedingung der Quasistationarität genügen.

Es ist mathematisch sehr plausibel, daß die oben angeführten Bedingungen: Euklidizität im Unendlichen, Ausstrahlungsbedingung, die Bedingung für harmonische Koordinaten und die quasistationäre Bedingung das Koordinatensystem eindeutig bis auf eine Lorentztransformation bestimmen. Eine solche Folgerung ist von großem prinzipiellem Interesse, da sie zu einem neuen Gesichtspunkt in der Frage der Koordinatensysteme in der Einsteinschen Gravitationstheorie und in der damit verbundenen Frage der Natur der Beschleunigung führt. Die früher allgemein vertretene Ansicht, es gebe in der Einsteinschen Gravitationstheorie kein bevorzugtes Koordinatensystem, muß als haltlos abgelehnt werden. Bei einer inselhaften Massenverteilung wird die Frage der Existenz eines bevorzugten Koordinatensystems genauso gelöst, wie in der speziellen Relativitätstheorie: Es gibt ein bevorzugtes Koordinatensystem, aber man kann nicht nur dieses, sondern auch jedes andere Koordinatensystem, welches sich zur Lösung der gegebenen Aufgabe eignet, benutzen. Die Möglichkeit zu einem anderen Koordinatensystem überzugehen, hat natürlich keinen Einfluß auf die Folgerungen, die aus der objektiven Tatsache der Existenz eines bevorzugten Systems hervorgehen. Erwähnen wir die wichtigste dieser Folgerungen: Da das bevorzugte Koordinatensystem bis auf eine Lorentztransformation eindeutig bestimmt wird, ist die Beschleunigung in ihm sozusagen absolut. Wir verstehen darunter folgendes: Wenn die Beschleunigung in irgendeinem bevorzugten Koordinatensystem Null ist, so ist sie auch in jedem anderen bevorzugten System gleich Null. Also ist das Vorhandensein einer Beschleunigung eine Eigenschaft, die von der Wahl des bevorzugten

Koordinatensystems nicht abhängt. Infolgedessen muß auch die Frage, ob vom Gesichtspunkt der Einsteinschen Gravitationstheorie das heliozentrische Kopernikanische System und das geozentrische Ptolemäische System gleichberechtigt sind, im verneinenden Sinne beantwortet werden.⁷

Zum Schluß machen wir eine Bemerkung über die Erhaltungssätze, die in einem isolierten System gültig sind. Wir meinen damit die Gesetze der Erhaltung der Energie, des Impulses, des Drehimpulses und das Gesetz der Bewegung des Trägheitszentrums, die zusammen zu den 10 Bewegungsintegralen führen. Die aufgezählten Erhaltungssätze haben allgemeinen Charakter, weil sie mit den allgemeinen Eigenschaften des Raumes und der Zeit verbunden sind. In der Gravitationstheorie ist die Existenz dieser Gesetze mathematisch mit den Bedingungen der Euklidizität im Unendlichen verbunden.

§ 10. Die Gravitationsgleichungen und die Bewegungsgleichungen

Wir sprachen schon davon, daß die Verteilung der Massen, die das Gravitationsfeld erzeugen, auf diejenigen Eigenschaften des Raumes und der Zeit Einfluß hat, von denen wiederum die Bewegung der Massen abhängt (§ 6). Hier besteht eine gegenseitige Kopplung, die viel enger ist als in der Newtonschen Theorie, zwischen dem Bewegungsgesetz der Massen im gegebenen Gravitationsfeld und dem Gesetz, das das Gravitationsfeld bei gegebener Verteilung und Bewegung der Massen bestimmt. Formell kommt dieser wechselseitige Zusammenhang darin zum Ausdruck, daß die Einsteinschen Gravitationsgleichungen nicht nur Feldgleichungen sind, sondern auch Bewegungsgleichungen. Dieser wichtige Umstand wurde erst viele Jahre, nachdem Einstein seine Theorie schuf und seine Gleichungen formulierte, entdeckt. Der erste Schritt zur Klärung dieses Umstandes wurde in Einsteins Arbeiten 1927 gemacht, umfassendere Ergebnisse wurden nach mehr als 10 Jahren erzielt, fast gleichzeitig und auf völlig unabhängigem Wege in den Arbeiten Focks und seiner Mitarbeiter (Petrova und Fichtenholz) einerseits, und in den Arbeiten Einsteins und seiner Mitarbeiter (Infeld u. a.) andererseits. In den Arbeiten Focks und seiner Mitarbeiter wurde von Anfang an (schon in der Arbeit 1939) ein bestimmtes (harmonisches) Koordinatensystem eingeführt, infolgedessen erhielt man die berechtigten (gegenüber den Newtonschen) Bewegungsgleichungen völlig eindeutig. Einstein und seine Mitarbeiter ließen sich von der irreführenden Idee über die völlige Gleichberechtigung der Koordinatensysteme lenken und bemerkten nicht, daß man das Koordinatensystem praktisch bis auf kleine willkürliche Funktionen fixiert, wenn man als Ausgangsnäherung die Newtonsche Theorie in kartesischen Koordinaten wählt. Der Umstand, daß die nach dem Einsteinschen Verfahren bestimmten Bewegungsgleichungen diese willkürlichen Funktionen nicht enthalten, wurde

⁷ Siehe unsere Arbeit in der Sammlung: „Nicolaus Kopernikus“, russ. Verlag der Akademie der Wissenschaften der UdSSR 1947; siehe auch Sammlung „Einige Anwendungen der Idee Lobatschewskijs in der Mechanik und Physik“, russ. 1950.

durch Einstein und Infeld erst in der späteren Arbeit von 1949 festgestellt. Jedoch geben die genannten Autoren keine Erklärungen für diesen Umstand und die damit verbundene interessante Tatsache, daß ihre Gleichungen mit den Gleichungen in harmonischen Koordinaten von Fock und Petrowa übereinstimmen. Nach unserer Meinung sollte man eine Erklärung darin suchen, daß die willkürlichen Funktionen in der Einstein-Infeldschen Methode kleine Variationen des Koordinatensystems sind, die sich in erster Näherung auf die Bewegungsgleichungen nicht auswirken, da diese aus dem Variationsprinzip abgeleitet werden können.

Einstein betrachtete Massen als singuläre Punkte des Feldes, während Fock die mehr der Wirklichkeit entsprechende Annahme macht, daß die Massen eine endliche Dichte und endliches Volumen haben. In der vorliegenden Näherung führen beide Annahmen zu den gleichen Bewegungsgleichungen, jedoch ist die Focksche Methode allgemeiner, da sie im Prinzip erlaubt, nicht nur sphärisch symmetrische nicht rotierende Massen zu betrachten, sondern auch andere Fälle.

In diesen Untersuchungen erscheinen die Bewegungsgleichungen für Massen als Lösungsbedingungen für die Gravitationsgleichungen. Nicht jeder Bewegung der Massen entspricht ein mathematisch mögliches Gravitationsfeld, sondern nur einer solchen Bewegung, die bestimmten Gleichungen genügt — den Bewegungsgleichungen. Demgegenüber ist in der Newtonschen Gravitationstheorie ein Gravitationspotential mathematisch möglich, das z. B. zwei unbeweglichen Zentren entspricht.

Die in diesem Ergebnis zum Vorschein kommende engste wechselseitige Beziehung zwischen der Bewegung der Massen und dem von ihnen erzeugten Gravitationsfeld tritt auch in Form des fundamentalen physikalischen Gesetzes über die Gleichheit der schweren und trägen Masse auf, über das wir in § 3 sprachen. Dieses seit langer Zeit bekannte Gesetz hat zuerst seine Erklärung in der Einsteinschen Gravitationstheorie erhalten, in welcher ein und dieselbe Konstante, die bei der Lösung der Gleichungen eingeführt wird, einmal als schwere Masse eingeht und dann als träge.

§ 11. Kritik des Einsteinschen Gesichtspunktes hinsichtlich der Auffassung der Gravitationstheorie als allgemeine Relativitätstheorie

Wir wiesen öfter darauf hin, daß die Relativitätstheorie die Theorie des Raumes und der Zeit ist. Die Notwendigkeit, den Einfluß der Gravitation auf die Eigenschaften des Raumes und der Zeit zu berücksichtigen, zwingt dazu, den Rahmen dieser Theorie zu erweitern und führt zur Einsteinschen Gravitationstheorie. Demnach ist die von Einstein geschaffene Theorie nach unserer Auffassung eine organisch mit der Raum-Zeit-Theorie verbundene Gravitationstheorie.

Einsteins Gesichtspunkt hinsichtlich seiner Theorie unterscheidet sich wesentlich von unserem, ebenso sind seine Behandlung und Begründung andere. Daher ist es hier angebracht, eine Gegenüberstellung

beider Standpunkte in bezug auf die betrachtete Theorie durchzuführen.

Eine der Grundlagen der gewöhnlichen Relativitätstheorie (die die Gravitation nicht berücksichtigt) ist, wie wir sahen, das Relativitätsprinzip, angewendet auf die geradlinige und gleichförmige Bewegung. Was die beschleunigte Bewegung anbetrifft, so ist auf sie das Relativitätsprinzip nicht anwendbar, schon gar nicht davon zu reden, daß der Begriff „sich beschleunigt bewegendes Bezugssystem“ sehr schlecht definiert ist. Einstein betrachtete jedoch die von ihm geschaffene Theorie als Verallgemeinerung der gewöhnlichen Relativitätstheorie auf beliebige beschleunigte Bewegungen und sah in ihr so etwas wie die Relativitätstheorie der Beschleunigungen. Daher rührt auch der vom Autor gegebene Name „allgemeine Relativitätstheorie“. In Verbindung damit sah Einstein den wichtigsten Unterschied zwischen seiner „allgemeinen“ Theorie und der gewöhnlichen — „speziellen“ — in der Kovarianz der Gleichungen gegenüber beliebigen Koordinatentransformationen. Als physikalisches Grundprinzip seiner Theorie betrachtete Einstein das von ihm schon früher formulierte Äquivalenzprinzip zwischen Beschleunigungsfeld und Gravitationsfeld.

Wir betrachten die Ansichten Einsteins über die von ihm geschaffene Theorie als eine „allgemeine Relativitätstheorie“ als unzutreffend und die Bezeichnung selber als nicht dem Sinn der Theorie entsprechend.

Der wesentliche Unterschied, der die Gravitationstheorie von der speziellen Relativitätstheorie auszeichnet, ist keineswegs die Kovarianz der Gleichungen und auch nicht die verschiedene Behandlung der Beschleunigung, sondern die Hypothese, daß das reale physikalische Raum-Zeit-Kontinuum eine Riemannsche Metrik hat, die den Gravitationsgleichungen Einsteins genügt. Mathematisch äußert sich dieser Unterschied in der Form der die Raum-Zeit-Metrik bestimmenden Gleichungen. Wenn wir an Stelle der Einsteinschen Gleichungen (36) für den Krümmungstensor zweiter Stufe die Gleichung (27) für den Krümmungstensor vierter Stufe nähmen, dann würden wir zur „speziellen“ Relativitätstheorie zurückkehren, und trotzdem bliebe die allgemeine Kovarianz erhalten. Diese einfache Überlegung zeigt, daß in bezug auf die Kovarianz die „spezielle“ und die „allgemeine“ Relativitätstheorie sich in ganz identischer Lage befinden: die Gleichungen der einen und der anderen Theorie lassen ein und dieselbe Transformationsgruppe zu.

Was das Äquivalenzprinzip anbetrifft, so ist nicht dieses die physikalische Grundlage der neuen Theorie, sondern das Gesetz der Gleichheit der schweren und der trägen Masse. Das Äquivalenzprinzip hat einen streng lokalen Charakter (im Raume und in der Zeit), und außerdem ist es nur für schwache und homogene Felder und nur bei langsamen Bewegungen anwendbar. Nur unter diesen Bedingungen kann man annähernd ein Beschleunigungsfeld durch ein Gravitationsfeld (und umgekehrt) ersetzen. Als allgemeines Prinzip ist das Äquivalenzprinzip überhaupt nicht richtig. Eine vollkommene Äquivalenz zwischen Beschleunigungsfeld und Gravitationsfeld gibt es nicht: diese Felder können mit Hilfe der Grenzbedingungen für die Gravitations-

potentiale voneinander getrennt werden. Die Bedeutung dieser Grenzbedingungen wurde schon in § 9 betont.

Im Zusammenhang damit verliert auch die Behauptung jede logische Stütze, daß vom Standpunkt der neuen Theorie die Ptolemäischen und die Kopernikanischen Ansichten über das Sonnensystem als gleichberechtigt erscheinen (siehe z. B. Einstein und Infeld, „*Evolution of Physics*“).

Ziemlich verbreitet ist die Meinung, daß aus der „allgemeinen“ Relativitätstheorie solche Schlüsse folgen, wie die Endlichkeit des Weltalls, oder seine „Entstehung“ zu irgendeinem Zeitpunkt aus einem geringen Volumen usw. Diese Meinung ist völlig unbegründet. Folgerungen wie die angeführten, gehen nicht aus der Gravitationstheorie, sondern aus speziellen, mehr oder weniger phantastischen Hypothesen hervor, obschon bei der Verwertung der Hypothesen auch die Einsteinschen Gleichungen verwendet werden. Was die Fragen der Kosmologie anbetrifft, so spielen dabei ebenfalls verschiedene Hypothesen die entscheidende Rolle, aber nicht die Einsteinsche Theorie selbst. Im vorliegenden Artikel behandeln wir diese Fragen nicht.

§ 12. Über die philosophischen Ansichten Einsteins

Schöpfer der Relativitätstheorie ist Einstein. Daher ist es nicht verwunderlich, daß der Einfluß Einsteins sich auch bei der Beleuchtung der philosophischen Seiten dieser physikalischen Theorie bemerkbar macht. Viele Autoren folgen Einstein nicht nur in der Darstellung des physikalischen Inhalts der Relativitätstheorie, sondern sie wiederholen auch seine positivistischen (machistischen) philosophischen Äußerungen.

Indessen muß man streng eines vom anderen unterscheiden: Während die Relativitätstheorie als physikalische Raum-Zeit-Theorie unanfechtbar ist, sind alle Versuche, sie mit der idealistischen Philosophie zu verknüpfen, haltlos. Man muß im Auge behalten, daß solche Versuche nicht nur von ausländischen Physikern und idealistischen Philosophen gemacht werden, sondern auch von einigen unserer sowjetischen Philosophen. Die ersteren bemühen sich, in der Relativitätstheorie eine Stütze für den positivistischen Standpunkt zu sehen, während die letzteren, von den gleichen falschen Voraussetzungen ausgehend, zur Ablehnung der Relativitätstheorie als physikalischer Theorie kommen.

Seine philosophischen Ansichten darlegend, schrieb z. B. Einstein, daß der eigentliche Gegenstand einer physikalischen Theorie eine Koordination unserer Empfindungen und ihre Einordnung in ein logisches System sei.

Den Zeitbegriff versuchte Einstein von den subjektiven Empfindungen der Dauer und des Wechsels der Ereignisse ausgehend einzuführen, welche dann mit Hilfe der Uhr arithmetisiert werden. Ähnlich wird der Raumbegriff eingeführt (oder „erklärt“), indem man von den Empfindungen des Beobachters ausgeht, der gewisse Messungen durch Anlegen fester Körper ausführt. Diese und ähnliche Über-

legungen im Geiste der positivistischen Philosophie, im Geiste Machs und Poincarés sind nicht nur unnötig für die Begründung der Relativitätstheorie, sondern sie sind ein direktes Hindernis auf dem Wege zum richtigen Verständnis dieser Theorie. In Wirklichkeit wurde die Relativitätstheorie auf der Basis der Untersuchung und Verallgemeinerung der elektrodynamischen Gesetze bewegter Körper geschaffen. Die klassische Arbeit Einsteins von 1905, in der die Relativitätstheorie zuerst formuliert wurde, heißt denn auch „Zur Elektrodynamik bewegter Körper“. Die Grundsätze Einsteins, das Prinzip der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit und das Relativitätsprinzip, auf denen er seine Relativitätstheorie aufbaute, haben nichts mit seinen idealistischen philosophischen Erwägungen zu tun.

Wir brauchen hier nicht auf die Unhaltbarkeit der von Einstein vorgeschlagenen philosophischen Definitionen der Begriffe des Raumes und der Zeit hinzuweisen. Die beste Widerlegung in dieser Frage wird wohl ihre Gegenüberstellung mit den einfachen und klaren Äußerungen der Klassiker des Marxismus-Leninismus sein. Was die eigentliche Relativitätstheorie anbetrifft, so ist eine vollkommene Unabhängigkeit ihres Aufbaus von den irrtümlichen philosophischen Ansichten Einsteins schon deshalb offensichtlich, weil sie eine physikalische Theorie des Raumes und der Zeit ist.

Es bleibt noch die äußerste Inkonsequenz der Äußerungen Einsteins in prinzipiellen Fragen der Physik zu erwähnen. Wenn er sein philosophisches „Credo“ ausdrücken wollte, dann gab er die gewöhnlichste Formulierung des philosophischen Idealismus. Wenn es jedoch die Physik anbetraf, die Formulierung konkreter physikalischer Gesetze, dann sprach Einstein meist als spontaner Materialist. Übrigens werden natürlich irrtümliche philosophische Ansichten auch in einzelnen Fällen zu Fehlern im Gebiete der Physik führen; so ist der in § 11 betrachtete unzutreffende Standpunkt Einsteins in bezug auf die Gravitationstheorie als allgemeine Relativitätstheorie ihm unzweifelhaft von seiner machschen Philosophie eingeflößt worden.

Auf Einstein beziehen sich vollkommen Lenins Worte: „*Keinem einzigen* (Kursiv Lenins) dieser Professoren, die auf Spezialgebieten der Chemie, der Geschichte, der Physik die wertvollsten Arbeiten liefern mögen, *darf man auch nur ein einziges Wort glauben* (Kursiv Lenins), sobald von Philosophie die Rede ist.“⁸

In einer späteren Arbeit bemerkt Lenin, daß schon eine große Anzahl von Vertretern der bürgerlichen Intelligenz die Theorie Einsteins aufgegriffen haben, und weist darauf hin, daß „das nicht für Einstein allein gilt, sondern für eine ganze Reihe, wenn nicht für die Mehrheit der großen Umgestalter der Naturwissenschaften seit Ende des XIX. Jahrhunderts“⁹. Von diesen Hinweisen Lenins müssen wir uns bei der Beurteilung Einsteins als Physiker und als Philosoph lenken lassen.

⁸ Materialismus und Empirio-kritizismus, Dietz Verlag, Berlin, S. 333.

⁹ Lenin, Ausgewählte Werke, Band 11, S. 77, Moskau 1938.

REFERATE/BESPRECHUNGEN

Rudolf Haym: Herder. Herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Harich. Erster Band CVII und 786 Seiten. Zweiter Band 924 Seiten. Aufbau-Verlag, Berlin 1954.

Das bedeutsamste Werk der bürgerlichen Literaturwissenschaft über Herder, das der Aufbau-Verlag neu herausbringt, hat eigentlich niemals Epoche gemacht. Als es in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erschien, begann die altliberal-humanistische Gesinnung, aus der heraus das Werk entstanden war, bereits unmodern zu werden. Das Banner preußisch-deutscher Tradition, auch in die Literatur des 18. Jahrhunderts hineingetragen, ließ wenig Raum für eine ernsthafte, wissenschaftliche Beschäftigung mit einem Manne, der das Preußen Friedrichs II. wie selten einer gehaßt hat. Die Herder-Biographie Rudolf Hayms blieb fremd in ihrer Zeit, sie wurde als Ausdruck eines „aufklärerischen Liberalismus“ abgetan, erlebte niemals eine zweite Auflage. Als eines der letzten Zeugnisse bürgerlich-humanistischer Bildungs- und Gelehrtentradition ist sie nur um ein Jahrzehnt vom Erscheinungsjahr der „Lessinglegende“ Franz Mehrings getrennt, das Paul Rilla einmal ein „historisches Datum“, nämlich „die Abdankung der bürgerlichen Wissenschaft vor der Überlegenheit der historisch-materialistischen Methode“ genannt hat.

Wer die Situation an unseren Schulen und Universitäten kennt, der weiß, wie sehr wir heute noch unter dem Mangel an brauchbaren Werken der Literatur- und Philosophiegeschichte zu leiden haben. In vielen Fällen sind unsere Lehrer und Studenten in ihrer Arbeit auf die Ergebnisse der bürgerlichen Wissenschaft angewiesen. Zur Orientierung werden vorwiegend Werke bürgerlicher Autoren benutzt, die in ihrer Qualität sehr unterschiedlich sind und mit ihren anfichtbaren Urteilen nicht selten noch das größte Unheil anrichten. Bessere Werke, wie z. B. die Hettnersche Literaturgeschichte, sind meist nur in einzelnen Exemplaren vorhanden und schwer zugänglich. Ganz abgesehen von der

Schwierigkeit, sich den nichtmarxistischen Wissenschaftsstoff entsprechend anzueignen, weiß der Student oft gar nicht, welche Werke er benutzen, welches Material er verwerten soll. Die Frage der Auswahl und der Verwertbarkeit bürgerlicher Wissenschaftsergebnisse ist zu einer wichtigen Frage für unseren gesamten geisteswissenschaftlichen Nachwuchs geworden.

Von verschiedenen Seiten wurde immer wieder die Forderung erhoben, kritisch kommentierte Literatur- und Philosophiegeschichten bzw. Monographien großer bürgerlicher Wissenschaftler als Studienmaterial zu veröffentlichen. Durch die dankenswerte Initiative des Aufbau-Verlages ist nun ein erster Schritt in der Neuerschließung solcher Werke getan worden. Über die Schwierigkeit des Unternehmens hat der Herausgeber Wolfgang Harich in seiner mehr als hundert Seiten umfassenden Einleitung keine Zweifel gelassen. Er betont, daß „die Aufgabe, die Ergebnisse der bürgerlichen Literaturwissenschaft auf marxistischer Grundlage kritisch zu verarbeiten, äußerst kompliziert“ sei. Die Fehler, Einseitigkeiten und Verfälschungen, die von den bürgerlichen Ideologen begangen würden, treten in so vielfältig modifizierter Weise auf, daß es nicht mehr genüge, lediglich einige grundsätzliche Hinweise zu geben. Es sei notwendig, „daß man nicht bei allgemeinen Vorstellungen über das falsche Bewußtsein der bürgerlichen Literaturhistoriker stehenbleibt, sondern jedesmal konkret die spezifischen Ideologiebedürfnisse untersucht, die in ihren wechselnden Methoden, ihren verschiedenen historischen Konzeptionen zum Ausdruck kommen und die jeweils ganz bestimmt geartete Verzerrungen des Tatsachenmaterials zur Folge haben“. Man müsse, so heißt es, in jedem einzelnen Falle das herangezogene literarhistorische Werk als Ausdruck nicht nur einer allgemeinen Klassenideologie, sondern auch einer bestimmten geschichtlichen Situation betrachten, in der bestimmte Interessen in ganz spezifischer Weise ideologisch den Ton angaben. „Wenn wir unter diesen Gesichtspunkten die Frage stellen,

an welche bürgerliche Leistungen wir auf dem Gebiete der Literaturwissenschaft überhaupt kritisch anknüpfen können, so kann die Frage nur lauten: Vorwiegend an solche, die zu einer Zeit entstanden sind, als in den historischen Disziplinen Wahrhaftigkeit und solide Forschung mit dem bürgerlichen Klassenstandpunkt noch nicht so weitgehend unverträglich waren, wie sie es heute im allgemeinen sind.“

Nicht also in der Gegenwart, schreibt Harich, liege das Schwergewicht dessen, was wir auf dem Gebiete der Literaturwissenschaft als Erbe bewerten können, sondern im 19. Jahrhundert. Die Auswahl werde allerdings auf eine geringe Anzahl von Werken beschränkt, da man von einer Literaturwissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts sprechen könne, wobei aber das Aufblühen der philologischen Wissenschaften untrennbar mit den Verfallstendenzen der bürgerlichen Ideologie nach der Niederlage der Revolution von 1848 verbunden sei. Zwei Literaturhistoriker verdienten jedoch besondere Beachtung, und zwar Hermann Hettner und Rudolf Haym. „Sie stehen geschichtlich zwischen Gervinus auf der einen und der Schererschule auf der anderen Seite, haben also beide die philologische Unzulänglichkeit des Anfangs der deutschen Literaturwissenschaft bereits hinter sich gelassen, ohne doch von den ideologischen Einflüssen der siebziger und achtziger Jahre bis in den innersten Kern ihrer Anschauungen und ihrer schriftstellerischen Praxis korrumpiert zu sein.“ Aber auch die Leistungen Hettners und Hayms, betont Harich, lassen sich nur bei schärfster Kritik für die neue Forschung auswerten. Diese „schärfste Kritik“, d. h. marxistische Ideologiekritik im Falle Rudolf Hayms einmal konkret angewandt und unseren jungen Literaturwissenschaftlern ein praktisches Beispiel gegeben zu haben, wie man an literaturwissenschaftliches Erbe herangehen und wie man es kritisch verwerten soll, dürfte ein bleibendes Verdienst des Herausgebers sein.

Die Bedeutung Herders für die deutsche und gesamteuropäische Aufklärungsbewegung ist erst im Lichte der marxistischen Forschung in ihrer ganzen Größe sichtbar geworden. Durch Synthese und Weiterentwicklung bestimmter progressiver Elemente der damaligen Philosophie und in Anlehnung an die Ergebnisse

der damals fortgeschrittensten Naturbetrachtung und Gesellschaftslehre gelang es Herder, das historische Bewußtsein seiner Zeit zu revolutionieren und verschiedene Wissenschaftsbereiche durch die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf eine höhere Stufe zu heben. In unmittelbarer Fortführung der geschichtsphilosophischen Errungenschaften der französischen Aufklärung versuchte er, eine Entwicklungsgeschichte von der Entstehung der Erde bis zur jüngsten Menschheitsepoche zu begründen. Er lehrte die kulturellen Leistungen der Menschheit aus ihrem Ursprung, aus dem gesamthistorischen Ablauf und der wechselseitigen Beeinflussung der einzelnen Völker und in ihrer zeitlich individuellen Eigenart zu begreifen. Die enge Berührung mit den revolutionär-demokratischen Ideen Rousseaus befähigte Herder, die ursprüngliche und elementare Schöpferkraft des Volkes als den Anfang und die Grundlage jeder Kultur zu erkennen und die volkstümlichen Elemente aus den Kunstschatzen vergangener Epochen für seine Zeit nutzbar zu machen. Die Herderschen Schriften haben eine ganze Generation deutscher Dichter und Schriftsteller zur Volksverbundenheit und zu volkstümlichem Schaffen erzogen. In Herder vereinigt sich das plebejische Pathos Rousseaus mit dem Fortschrittsoptimismus Voltaires zu dem kämpferischen Ideal des Humanismus, das weit über seine Zeit hinaus seine Leuchtkraft bewahrt hat.

Kaum in einem anderen Lande ist es der reaktionären bürgerlichen Wissenschaft gelungen, die progressiven und demokratischen Elemente der nationalen Literatur- und Philosophiegeschichte derart radikal zu verfälschen und zu entwerten wie in Deutschland. Die Widersprüchlichkeit und der besondere Aufgabenbereich der deutschen innerhalb der gesamteuropäischen Aufklärung gestattete es den modernen Obskuranten, die Ideen und Errungenschaften gerade Herders in nationalistischer und irrationalistischer Weise „umzudeuten“. Herder wurde zum Vorzugsobjekt jener Legende von der „Revolte des Gefühls gegen den Verstand“, die das „deutsche Wesen“ von allen rationalen und aufklärerischen Flecken zu reinigen suchte. Man feierte ihn als Präromantiker und Vorläufer des deutschen Irrationalismus, als Entdecker des „historischen Sinns in einem ahistorischen Jahrhundert“ und Ver-

künder eines „patriarchalischen Sozialideals“, bis ihn dann Gustav Adolf Brandt 1939 in seiner Schrift „Herder und Görres“ als einen „der ältesten Ahnherrn völkischer Erneuerungsbewegung“ für den Faschismus in Anspruch nahm.

Den Verschmierungen und Verfälschungen der imperialistischen Ideologen gegenüber, mit denen sich Wolfgang Harich bereits an anderer Stelle, in seiner Arbeit „Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft“, eingehend auseinandergesetzt hat, hebt sich die Sachlichkeit und wissenschaftliche Sauberkeit des Haymschen Buches wohlthuend ab. Es ist das Werk eines der größten Meister biographischer Darstellung, den das 19. Jahrhundert in Deutschland hervorgebracht hat. Es bezeichnet einen der Gipfelpunkte in der Entwicklung der historischen Wissenschaften nach 1848.

Die ersten Jahrzehnte der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bedeuteten für die deutsche Literaturwissenschaft eine Zeit großer Herausgeberischer und biographischer Leistungen. Das Interesse breiter Kreise der liberalen Intelligenz an der Sichtung und Sammlung ihres literarischen und philosophischen Erbes glich aber einer Art geistiger Rückzugsbetriebsamkeit. Es galt, die humanistische Tradition gerade gegenüber den Umtrieben der Reaktion zu bewahren, die heroischen Erinnerungen der bürgerlichen Klasse den neuen ideologischen Bedürfnissen entsprechend umzuformen. „Der von der Philosophie herwehende Geist der Kritik und die jugendliche in die Extreme drängende Sinnesart“, so formulierte es Haym einmal im Hinblick auf einen typischen Vertreter dieser Entwicklung, wandelten sich in eine „zu Mäßigung und Vermittlung mahnende historische Gesinnung“. Die biographische Darstellung erschien als eines der wichtigsten Mittel, vom Boden der Vergangenheit die Forderungen der Gegenwart zu erheben und inmitten des allgemeinen kulturellen Verfalls die Erinnerung an die großen Vertreter der deutschen Kultur wachzuhalten. So hatte sich, wie Haym hervorhebt, u. a. David Strauß „nach dem Verlassen des alten Kampfplatzes“ (der Religionskritik) auf das Gebiet der Biographie hinübergerettet, um von dort aus „der Orthodoxie und ihren verstockten Anhängern bei jeder Gelegenheit so viel Schaden wie möglich“ zuzufügen.

Die Philosophie war nach 1848 „in eine

vereinsamte Stellung und teilweise geradezu in Mißachtung gesunken“ (Haym). Eine Behandlung philosophischer Fragen, so glaubte man, war nur noch möglich in Anlehnung an das Geschichtliche. „Noch immer sind wir voll Eifer“, schrieb Haym, „die Natur des Geistes zu studieren; suchen ihr nur vor allem durch entsagende Vertiefung in die geschichtlichen Erscheinungen, in deren ursächlichen Zusammenhang, in das Geheimnis ihres Werdens und Fortschreitens beizukommen.“ Für jene „entsagende Vertiefung“ schien die biographische Form vorzüglich geeignet. „Vielleicht ist gerade hier die innigste Durchdringung des Philosophischen und Historischen möglich, vielleicht die Gefahr des Irrtums hier die geringste, die Aussicht auf ein reines Ergebnis am größten.“ Jedenfalls war das Interesse der Zeitgenossen für philosophische Fragen am ehesten noch durch biographische Behandlung zu wecken. Die Macht des Gedankens sollte in lebendiger, persönlicher Erscheinung gezeigt werden. „In Rührung und Begeisterung“, so schrieb Haym 1870, „wenden wir uns der Erinnerung an die großen Menschen zu, die uns in Bildern und Gedanken eine ideale Welt erschufen, und zeigen so, daß wir nicht gemeint sind, über den großen praktischen Kämpfen und der eisernen Arbeit des Tages den Adel unserer auf das Höchste und Innerste gerichteten Bildung preiszugeben.“

Auch Rudolf Haym hatte nach den Wirren der Revolution das Terrain der biographischen Darstellung beschritten. 1856 trat er mit seinem „Wilhelm von Humboldt“ hervor, 1857 erschien „Hegel und seine Zeit“. Haym entwickelte seine schriftstellerische Methode in Anlehnung vor allem an die Errungenschaften der englischen Geschichtsschreibung und Biographik. Unmittelbar schulte er sich an den Werken von Strauß und Droysen, die die schönfärberisch-ausschmückende, unkritische Form der Lebensbeschreibung, wie sie in Deutschland von Varnhagen eingeführt worden war, überwunden hatten und strengste Forderungen philologischer Kritik mit künstlerischer Form und populärer Kraft zu verbinden wußten. Die Herder-Biographie, deren Vorarbeiten Haym Ende der sechziger Jahre begann, bildet eine letzte meisterhafte Konkretisierung der Errungenschaften und Ergebnisse des sogenannten „historischen Geistes“ (Haym) der nachrevo-

lutionären Epoche in Deutschland. In ihr vereinigen sich gründliche und solide Quellenforschung, kritische Ermittlung der Tatsachen mit einer fast künstlerischen Durchformtheit des Stoffs, dem Reiz einer geschliffenen, ihrem Gegenstande durchaus ebenbürtigen Sprache und der Leichtigkeit und Anmut der Erzählung. Vor dem Leser erhebt ein bewegtes Bild aus dem geistigen Leben des 18. Jahrhunderts, im Mittelpunkt die reiche und vielseitige Denkerpersönlichkeit Herders mit ihren Beziehungen und Konflikten, ihren literarischen Auseinandersetzungen und ihren großen wissenschaftlichen und philosophischen Werken.

Als Grundvoraussetzungen für den Biographen hatte Haym Respekt vor den Tatsachen und Urteilsvermögen gefordert. Der Autor müsse kritisch-polemisch, in Lessingscher Manier an seinen Helden herangehen und dürfe ihm keiner seiner Schwächen und Fehler durchgehen lassen. Auch Herder gegenüber hält Haym mit seinem Urteil niemals hinter dem Berge. In robust polemischer Weise springt er mit seinem Helden um. Da diese bewußte und energische Stellungnahme jedoch in keinem Falle die sachliche Darstellung des Gegenstandes in Mitleidenschaft zieht, so ist es für den Leser nicht schwer, die Begrenztheit des Urteils zu erkennen, ja oft wird er feststellen müssen, daß sich das falsche Urteil im dargestellten Sachverhalt sofort wieder aufhebt. „Für Haym gilt“, schreibt der Herausgeber, „daß bei ihm sich geradezu literaturwissenschaftliche Analogie zu dem ergeben, was Engels, in seiner Auseinandersetzung mit Balzac, einmal als ‚Sieg des Realismus‘, d. h. als Sieg der unbefangenen, wahrheitsgetreuen Wiedergabe wesentlicher Züge der Wirklichkeit über die bewußtmaßen reaktionären Auffassungen des Autors, bezeichnet hat.“

Solche „Siege des Realismus“ lassen sich in der Herder-Biographie beliebig nachweisen. Sie kommen vor allem dort zum Ausdruck, wo es sich um Äußerungen des Herderschen Demokratismus handelt. So wird der Haß Herders auf den preußischen Staat Friedrichs II. zwar heftig angekreidet, aber niemals bewußt unterschlagen. In jener oft zitierten Stelle über August von Einsiedel, die den Einfluß atheistisch-materialistischen und utopisch-sozialistischen Denkens auf Herder deutlich werden läßt, besitzen wir eine der wenigen Nachrichten, die

uns die bürgerliche Wissenschaft von dem radikalsten Vertreter des revolutionär-demokratischen Flügels in der deutschen Aufklärung hinterlassen hat. Auch das Verhältnis Herders zur Französischen Revolution, das zwar niemals unwidersprochen bleibt, schildert Haym in aller Ausführlichkeit und verschweigt keines der vielfältigen handschriftlichen Zeugnisse.

Wichtig erscheint die Haymsche Sachlichkeit bei der Behandlung der philosophischen und wissenschaftlichen Leistungen von Herder. Haym war einer der wenigen Literaturhistoriker der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, die noch eine umfassende und gründliche philosophische Bildung besaßen. Eine genaue Kenntnis der Philosophie der Aufklärung ermöglichte es Haym, die Herderschen Schriften von ihren Quellen aus und eben deshalb in ihrem ganzen Reichtum, ihrer ganzen Originalität darzulegen. Die Abhängigkeit der wichtigsten Schriften Herders von der Leibnizschen Philosophie ist im einzelnen treffend nachgewiesen. „Treuer als das Vulgus der Leibnizeaner“, schreibt Haym, „weiß er den Kern von dessen Gedanken zu ergreifen, um sie selbst gegen die Inkonssequenzen ihres Urhebers festzuhalten, zu schützen und zu entwickeln. So namentlich den Gedanken der Idealisierung der Materie durch die Zurückführung ihrer inneren Zustände auf lebendige Kräfte und den Gedanken zweckbeherrschter Entwicklung im Reich des natürlichen wie des geistigen Seins.“ Haym erwähnt, daß Herder bestimmte Motive aus der „Monadologie“ und den „Nouveaux Essais“ von Leibniz bis nahe an den Materialismus fortentwickelt habe: „Es ist nur ein hingeworfener Einfall, den er einmal aufzeichnet, wie alle klaren Ideen aus dunklen werden, so möchten auch wohl Gedanken aus Bewegung der Materie werden. Er zieht mit diesem Einfall nur eine Konsequenz aus den Grundbegriffen der Leibnizischen Philosophie.“ Durch die Leibnizische Philosophie vorbereitet, gelangte Herder Anfang der achtziger Jahre zum Spinozismus. Im Zusammenhang mit Herders Spinozabuch äußert Haym: „Die große Anschauung des Spinoza ist dadurch zu einem Leitfaden für die denkende Betrachtung des Universums geworden. Hier liegt der Keim zu der nachmaligen Kombination des über aller Wirklichkeit thronenden Idealismus mit der empirischen

rischen Naturforschung. Durch Herders „Gott“ wurde die Brücke zu jenem „Spinozismus der Physik“ geschlagen, den der jugendliche Schelling der unfruchtbaren Einseitigkeit der Fichteschen Ichlehre entgegenstellte.“

Den in die Augen fallenden Vorzügen des Buches stellt nun der Herausgeber in seiner Einleitung „eine Reihe grundlegender, teils einzelner, teils durch das Ganze sich hinziehender Fehler“ gegenüber. Er zeigt, welche Konsequenzen sich aus der idealistischen Geschichtsauffassung Rudolf Hayms und seinem Unverständnis aller spezifisch demokratischen Erscheinungen ergeben. Den wichtigsten Mangel der Herder-Biographie sieht er darin, „daß in ihr nirgends auch nur der Versuch gemacht wird, das Wesen der Aufklärung als internationaler Bewegung im ganzen zu bestimmen, ihre verschiedenen Richtungen auf Grund ihres klassenmäßigen Inhalts unterscheidend zu kennzeichnen und die besonderen Erscheinungsformen, die sie in Deutschland angenommen hat, ursächlich zu erklären“. Haym habe niemals begriffen, schreibt Harich, daß Herder den demokratischen Flügel der deutschen Aufklärung verkörpert, und er habe nicht vermocht, den Zusammenhang zwischen diesem Demokratismus und den spezifischen Leistungen aufzuzeigen, mit denen Herder die Philosophie und Literatur seiner Epoche bereichert hat. Das habe, zusammen mit den allgemeinen Fehlern der Haymschen Methode, äußerst schwerwiegende Folgen vor allem für die Darstellung der Entwicklungsphase, die Herder in seinen Bückeburger Jahren durchmachte. Die einseitige Beurteilung der wichtigsten Herderschen Schriften gerade dieser Periode habe der Herderlegende der späteren imperialistischen Literaturhistoriker Vorschub geleistet.

Da der mystische, verworrene Charakter der Bückeburger Schriften auch einen Mann wie Franz Mehring irreführen konnte, nimmt Wolfgang Harich diese zum Anlaß, die Kritik an Haym im einzelnen zu konkretisieren. Er kennzeichnet sie, in ersichtlich engem Anschluß an Lukacs' „Werther“-Essay, als eine Weiterentwicklung der Rousseauschen, der demokratisch-plebejischen Linie der Aufklärung, als Ausdruck jenes widerspruchsvollen Kampfes gegen die Ideologie des aufgeklärten Absolutismus, gegen die Übernahme progressiver Ideen durch die feudal-absolutistische

Reaktion. Von der verschiedenartigen Wirkung ausgehend, die diese Übernahme auf die bürgerliche Intelligenz gehabt hat, zeigt Harich, „daß Herders Empörung sich momentan auf all die Repräsentanten des Zeitgeistes konzentrierte, bei denen irgendwelche Tendenzen zur Anpassung der Aufklärung an den modernen Despotismus vorlagen, daß seine Polemik sich namentlich gegen Voltaire, in Deutschland selbst gegen Michaelis und Spalding richtete.“ Die Bückeburger Krise sei ein Umweg gewesen, den der Demokratismus Herders beim Zusammenstoß seines Aufklärertums mit der Wirklichkeit des „aufgeklärten“ Absolutismus nehmen mußte, um zur pantheistisch-spinozistischen Weltanschauung, dem fortgeschrittensten weltanschaulichen Standpunkt zu gelangen, den es in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts in Deutschland gegeben hat.

In ähnlicher Weise analysiert Harich die Unzulänglichkeiten, die der Haymschen Darstellung des späten Herder anhaften. Er polemisiert in diesem Zusammenhang gegen Paul Reimann, der der Herder-Biographie Rudolf Hayms vor einiger Zeit eine entschiedene Abfuhr erteilte und eine grundsätzliche Korrektur des Urteils über die Spätwerke Herders zu begründen suchte. Demgegenüber vertritt Wolfgang Harich die Auffassung, daß der Höhepunkt von Herders Schaffen in den achtziger Jahren liege, später trete ein Niedergang ein; das sei von Haym im Prinzip richtig bewertet worden. Nicht darin liege der Fehler der Haymschen Biographie, daß sie, wie Reimann erklärt, den Rang des späten Herder herabmindere, sondern darin, daß sie bei der Erklärung seiner spezifischen Schwächen wieder gänzlich oberflächlich verfare. Das Entscheidende hierbei sei — was Haym nicht sah und nicht sehen konnte —, daß Herder „vor den neuen Problemen und Konflikten der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie nach der Französischen Revolution hervortraten, gedanklich versagte, daß er auf dem Standpunkt der vorrevolutionären Aufklärung stehen blieb, als dieser — in der geschichtlichen Realität sowohl wie in der geistigen Verarbeitung der neuen geschichtlichen Erfahrungen — bereits überholt war.“ Weil Haym nicht von einer Analyse der historisch-gesellschaftlichen Grundlagen ausging, deshalb konnte er die Abwendung Herders von der Wei-

marer Klassik, den Kampf gegen Kant, seine Bundesgenossenschaft mit Merkel, Böttiger und Jean Paul „nur auf Ursachen zurückführen, mit denen es unmittelbar biographisch zwar seine Richtigkeit hat, die aber, geschichtlich betrachtet, ganz unwesentlich sind.“

Der speziellen Kritik an Hayms Herder-Buch schiebt der Herausgeber eine längere Untersuchung voraus, die die charakteristischen Fehler und Schwächen des Werks von ihren gesellschaftlichen und ideologischen Wurzeln, von der politischen und philosophischen Entwicklung des Verfassers her aufzeigt und analysiert. Harich schreibt: „Die Entwicklung Rudolf Hayms ist die eines gemäßigten Liberalen und Linkshegelianers zur Bejahung des Bismarckschen Kaiserreichs, theoretisch zum Positivismus. Haym ist also den typischen Weg gegangen, den die deutsche Bourgeoisie in den Jahren 1840—70 zurückgelegt hat.“ Es ist interessant zu verfolgen, wie der junge Philologiestudent und Anhänger von Strauß und Ruge bereits Anfang der vierziger Jahre in eine tiefe weltanschauliche Krise gerät, die durch das Erscheinen von Feuerbachs „Wesen des Christentums“ ausgelöst ist, gerade jenem Werk, das von den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus so enthusiastisch begrüßt wurde. Aus dem weltanschaulichen Dilemma seiner Universitätsjahre hat sich Haym zeit seines Lebens nicht zu befreien vermocht. Er durchlebte die ganze Problematik der bürgerlichen Vormärzideologie, mit der Zerrfahrenheit und dem Eklektizismus ihrer Philosophie. Immerhin bewirkte der Einfluß Feuerbachs auch bei Haym eine besondere Form der Kritik am absoluten Idealismus. Durch seinen Freund und Lehrerkollegen Wilhelm Busse wurde Haym auf das Gebiet der Sprachphilosophie gewiesen, von wo aus er die Hegelsche Philosophie zu überwinden strebte. Hier zeigen sich bereits Spuren des Rückzugs von der Spekulation des absoluten Idealismus zum Kantschen Agnostizismus. Harich schreibt: „Die Busse-Haymsche Hegelkritik enthält, abgesehen von ihrer zwar teilweise richtigen, aber ganz unzureichenden sprachphilosophischen Begründung, in ihrer weltanschaulichen Urteilsenthaltung bereits Keime jener neukantianischen resp. positivistischen Tendenzen, in deren Zeichen die bürgerliche Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Hegel nicht nur als spekulativen Metaphysiker abgelehnt, sondern zugleich auch — und dies vor allem — seine Er rungenschaften annulliert, ihn zum ‚toten Hund‘ erklärt hat.“

In seiner politischen Entwicklung war Haym eng mit dem vormärzlichen Liberalismus verbunden. Als einer der Führer und Ideologen der oppositionellen Bewegung im Gebiet um Halle wurde er im Jahre 1848 Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung. Die Niederlage der Revolution beendete seine politische Karriere. Seit 1851 war er dann als Privatdozent für Philosophie in Halle tätig. Diese Wendung entsprach einer tiefen Resignation. Trotzdem hielt er weiter an der Praxis oppositioneller Politik fest. Ende der fünfziger Jahre gehörte er zu den maßgeblichen Begründern der „Preussischen Jahrbücher“, die dem Zwecke dienen sollten, „die auf dem Boden der praktischen Politik geschlagene Partei der Gothaer um eine literarische Fahne zu sammeln“ (Haym). 1866 ging Haym wie die Masse der deutschen Liberalen zu Bismarck über. Harich bemerkt dazu: „Freilich nicht in so vorbehaltlos reaktionärer Weise wie Treitschke, sondern mit Gefühlen der Resignation, mit sozusagen ethischen Bauchschmerzen.“

Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen des Herausgebers über die politische Ideologie Hayms. Sie gehen, an Lukacs' diesbezügliche Analysen anknüpfend, im Zusammenhang mit der Frage nach den Motiven der Kapitulation Hayms vor Bismarck auf den Funktionswandel ein, dem bestimmte Inhalte der Vormärzideologie nach der Revolution von 1848 unterworfen waren. Der bürgerliche Fortschrittsgedanke spielt im Werk Rudolf Hayms eine außerordentlich bedeutsame Rolle. Wolfgang Harich zeigt, wie es möglich war, daß auf den Gebieten der Literaturwissenschaft und Philosophiegeschichtsschreibung auch nach 1848 noch starke progressive Tendenzen wirksam blieben, wie aber der solchermaßen asylierte Fortschrittsgedanke sich in wachsendem Maße mit der einst ebenfalls ganz anders gerichteten Vorstellung vom „idealen Preußen“ und seiner angeblich fortschrittlichen Rolle verquickte. Hierbei beleuchtet Harich die Bedeutung der bürgerlichen Tatsehn sucht, wie sie bei Gervinus und den Junghegelianern zum Ausdruck kam und Haym zur Kritik an den praktischpolitischen Schwächen des deutschen

Humanismus veranlaßte. Er erläutert, in welcher Weise diese Tat- und Praxisideologie zur Anbetung der Bismarckschen „Realpolitik“ führte, um später im Propagandaarsenal der Alldeutschen zu enden. So geht der Herausgeber in seiner Einleitung immer wieder über den unmittelbaren Anlaß hinaus, um interessante ideologiegeschichtliche Probleme des 19. Jahrhunderts aufzuzeigen und zu erörtern.

Im ganzen ist die Arbeit Harichs ein höchst beachtlicher Beitrag zur Kritik der Ideologie des preußisch-deutschen Altliberalismus, der uns das Wiedererscheinen der Herder-Biographie Rudolf Hayms erst recht und vor allem begrüßenswert macht und als Versuch eines deutschen Marxisten der jüngeren Generation, die Einsichten und Errungenschaften von Lukacs schöpferisch weiterzuentwickeln, unser Interesse verdient.

Veit Graul (Erfurt)

Béla Fogarasi: Logik. Aus dem Ungarischen übersetzt von Samuel Szemere. Aufbau-Verlag, Berlin 1955. 423 Seiten.

Im Aufbau-Verlag in Berlin erschien in deutscher Übersetzung die „Logik“, ein neues Werk des bekannten ungarischen marxistischen Philosophen Béla Fogarasi. Die Auseinandersetzung mit diesem interessanten Buche, das eine Fülle philosophischer Probleme aufwirft, wird einen bedeutenden Platz im weiteren Verlauf der in dieser Zeitschrift geführten Logik-Diskussion einnehmen. Um dieser Diskussion nicht vorzugreifen, soll in diesen Spalten auf eine ausführliche Besprechung der „Logik“ verzichtet und der Leser lediglich in allgemeiner Form auf das neue Buch von Fogarasi hingewiesen werden.

Fogarasi hat der deutschen Ausgabe ein eigenes Vorwort vorausgeschickt und darin die wichtigsten Gesichtspunkte genannt, die ihn bei der Ausarbeitung seines Buches über Fragen der Logik leiteten. Fogarasi versucht in der vorliegenden Arbeit, die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus auf Probleme der Logik anzuwenden. Er will zeigen, daß die den Bedürfnissen und Forderungen der fortgeschrittenen Wissenschaft entsprechende Logik nicht die traditionelle formale Logik ist, sondern die dialektische Logik. Da jedoch ohne Kenntnis der formalen Logik kein Verständnis der dialektischen Logik möglich

sei, gibt Fogarasi in seinem Buch auch eine Darstellung der Gesetze der formalen Logik, die er „von überflüssigem Formelkram und scholastischem Wust“ befreien und im Lichte der dialektischen Kritik in allgemeinverständlicher Sprache darlegen will. Dabei verfolgt Fogarasi bei seiner Darstellung der Probleme der Logik nicht nur wissenschaftliche, sondern auch pädagogische Zwecke. Es ist in der Tat eine wichtige Aufgabe des Unterrichts an den verschiedenen Schulen, die Schüler zu einem korrekten, folgerichtigen Denken, das heißt, zur Einhaltung der Regeln der formalen Logik zu erziehen. Fogarasi versucht darüber hinaus zu zeigen, daß die sozialistische Erziehung noch weiter gehen, daß sie auf den höheren Stufen des Unterrichts die Jugend allmählich zum dialektischen Denken erziehen muß. Fogarasi betont, daß er bestrebt gewesen sei, mit seinem Buch den Pädagogen bei der Lösung dieser Aufgabe zu helfen. Daraus folgt jedoch nicht, daß die „Logik“ ein Lehrbuch im engeren Sinne des Wortes ist, vielmehr soll das Buch, nach den Worten des Verfassers, der „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Logik“ sein.

Zum Inhalt des Werkes: Die von Fogarasi in seinem Buch dargestellten Probleme sind so zahlreich, daß sie hier auch nicht einmal aufgezählt werden könnten. Es sollen aber kurz die Hauptabschnitte des Buches genannt werden, um dem Leser einen ungefähren Überblick über die von Fogarasi behandelten Fragen zu geben. Die gesamte Arbeit gliedert sich in elf Kapitel: Gegenstand und Methode der Logik; Die Grundgesetze des Denkens. Logische Grundsätze; Arbeit, Sprache und Denken; Der Begriff; Das Urteil; Der Schluß; Der Analogieschluß; Die Hypothese; Der Beweis; Erkenntnistheoretische Grundbegriffe; Fragen der Methode. Zu Beginn seiner Ausführungen gibt Fogarasi eine Definition des Wortes Logik. Er weist darauf hin, daß wir unter Logik einmal bestimmte objektive Zusammenhänge verstehen; so sprechen die marxistischen Klassiker oft von der „Logik der Dinge“ oder von der „objektiven Logik“, die beispielsweise der historischen Entwicklung innewohnt. Wenn wir jedoch im allgemeinen von Logik sprechen, so meinen wir damit die *Wissenschaft der Logik*, die Fogarasi folgendermaßen definiert: „Gegenstand der Wissenschaft der Logik

ist das menschliche Denken. Genauer: die Logik ist die Wissenschaft von den Formen und Gesetzmäßigkeiten des Denkens“ (S. 11). Der Gegenstand anderer Wissenschaften ist dagegen die objektive Realität, die vom Denken, vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit — die Natur und die Gesellschaft. Der Gegenstand der Logik ist nicht die gedankemäßig erkannte oder widergespiegelte objektive Realität. Sonst würde der Gegenstand der Logik mit dem Gegenstand der Biologie, der Physik, der Ökonomie usw. zusammenfallen. Fogarasi grenzt den Gegenstand der Logik auch von der Psychologie ab. Auch die physiologisch fundierte Psychologie beschäftigt sich mit dem Denken, nämlich mit dem Denken als Bewußtseinsvorgang, als Produkt der Hirntätigkeit. Doch die Psychologie macht bei ihrer Untersuchung des Denkens keinen Unterschied zwischen richtigem und unrichtigem Denken und braucht einen solchen Unterschied auch nicht zu machen. Demgegenüber ist der Gegenstand der Logik das erkennende Denken, vor allem das wissenschaftliche Denken. Den Unterschied zwischen der Logik und den anderen Wissenschaften kennzeichnend, schreibt Fogarasi: „Der Unterschied zwischen der Wissenschaft des Denkens, der Logik, und den anderen Wissenschaften, die die objektive Realität zum Gegenstande haben, wird in der Weise ausgedrückt, daß die Denkformen als Gegenstand der Logik bezeichnet werden. Unter Denkformen (in diesem Zusammenhange) verstehen wir Eigenschaften, Momente des Denkens, die für alles Denken, unabhängig von seinem Inhalt, demnach auch unabhängig davon, was wir denken, kennzeichnend sind. So ist zum Beispiel für jedes Denken bezeichnend, daß wir in Begriffen und Urteilen denken, ganz gleich, ob wir Mathematik, Chemie, Heilkunde, kommerzielle Operationen oder Politik betreiben. Begriff und Urteil sind demnach Denkformen. Und in diesem Sinne gebrauchen auch Marx und Engels den Ausdruck ‚Denkform‘. In diesem Sinne schreibt Engels, daß die ‚Untersuchung der Denkformen‘ eine sehr nützliche und notwendige Aufgabe sei“ (S. 12).

Fogarasi geht dann auf das Verhältnis der formalen Logik zur metaphysischen Weltanschauung ein. Er zeigt, daß im Prinzip die formale Logik keine metaphysische Anschauung der Dinge ent-

hält. Obwohl die formale Logik, geschichtlich betrachtet, sich zeitweilig mit metaphysischen Anschauungen verflocht, bedeuten die richtigen Feststellungen und die allgemeinen Gesetze der formalen Logik durchaus keine Anerkennung der Metaphysik.

Die grundlegende Aufgabe, die Fogarasi in seinem Buch zu lösen versucht, ist die Darstellung des Verhältnisses der formalen zur dialektischen Logik. Fogarasi schreibt: „Der Marxismus stellt der formalen Logik die dialektische Logik gegenüber“ (S. 18). Er gibt dann die folgende Definition des Unterschiedes zwischen formaler und dialektischer Logik: „Sowohl die formale Logik, als auch die dialektische Logik befassen sich mit dem Denken, den Denkformen, den Gesetzmäßigkeiten des Denkens. Ihr Gegenstand ist demnach bis zu einem gewissen Grade derselbe, obgleich die formale Logik nicht imstande ist, die höheren, zusammengesetzten Formen des Denkens zu analysieren. Der entscheidende Unterschied zwischen formaler und dialektischer Logik besteht jedoch darin, daß beide, der Verschiedenheit ihrer Ziele und Aufgaben entsprechend, verschiedene Methoden in ihrer Beschäftigung mit dem Denken zur Anwendung bringen“ (S. 20). Fogarasi versucht nun in seinen weiteren Ausführungen, diesen Unterschied zwischen formaler und dialektischer Logik im einzelnen konkret herauszuarbeiten und eine dialektische Logik zu entwickeln. Hier beginnt die eigentliche Problematik des Buches. Was ist die dialektische Logik im Unterschied zur dialektischen Methode? Welches Verhältnis besteht zwischen aristotelischer und dialektischer Logik? Was soll die dialektische Logik im Unterschied zur aristotelischen sein, was soll sie ihr gegenüber leisten? Welches Verhältnis besteht zwischen formaler Logik und metaphysischer Methode? Diese und andere Fragen ergeben sich im Zusammenhang mit den Ausführungen von Fogarasi und werden ohne Zweifel zu einer regen Auseinandersetzung führen. Man kann sagen, daß die „Logik“ von Fogarasi dazu beitragen wird, der bei uns stattfindenden Logik-Diskussion, die 1951 auf der philosophischen Konferenz in Jena begann und dann in der „Einheit“ und in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ fortgesetzt wurde, einen neuen Auftrieb und in absehbarer Zeit einen gewissen Abschluß zu geben. Daher

ist die Herausgabe dieses Buches in deutscher Sprache durch den Aufbau-Verlag zu begrüßen. Fogarasi gebührt ohne Zweifel das große Verdienst, seine Auffassungen über Probleme der Logik, die seit Jahren Gegenstand der Diskussion sind, systematisch und umfassend niedergeschrieben und damit zur Debatte gestellt zu haben. Angesichts der Komplexiertheit des Gegenstandes und der vielen unterschiedlichen Auffassungen über das Verhältnis der formalen Logik zur Dialektik gehörte dazu wissenschaftlicher Mut. Es ist klar, daß der „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Logik“, wie Fogarasi seine Arbeit selbst bezeichnet, nicht frei von Fehlern, Irrtümern und Schwächen sein kann. Fogarasi scheut die Diskussion darüber nicht. Er ist hier den deutschen marxistischen Philosophen mit gutem Beispiel vorangegangen.

Manfred Hertwig (Berlin)

M. P. Karewa: Recht und Moral in der sozialistischen Gesellschaft. 48. Beiheft zur „Sowjetwissenschaft“. Verlag Kultur und Fortschritt, Berlin, 1954, 183 Seiten.

Unter den Werktätigen unserer Republik gewinnt die sozialistische Moral in zunehmendem Maße an Einfluß. Entscheidende Aufgaben unseres gesellschaftlichen Lebens werden nicht durch das Befolgen von Vorschriften bewältigt, die die Staatsmacht erlassen hat, sondern dadurch, daß sich die Werktätigen den Geboten der sozialistischen Moral entsprechend verhalten. So gibt es z. B. keinen staatlichen Zwang zur Teilnahme am sozialistischen Wettbewerb, zur Gründung landwirtschaftlicher Produktionsgenossenschaften, zum Eintritt in die Streitkräfte der Republik, zur Bereicherung der Wissenschaft usw. Dennoch ist die positive Regelung dieser Fragen für den Bestand unserer neuen Gesellschaft, für die weitere geschichtliche Entwicklung unseres Volkes unumgänglich. Ob diese Notwendigkeit als solche erkannt und ihr gemäß gehandelt wird, hängt also in hohem Maße vom Ethos unserer Menschen ab, das sich somit als eine Lebensbedingung unserer sozialen und nationalen Existenz erweist. Es ist daher kein Zufall, daß die Kräfte der politischen Reaktion ihrerseits Anstrengungen machen, die sich ebenfalls, nur in negativem Sinne, auf diese Fragen

unseres gesellschaftlichen Lebens beziehen, daß sie versuchen, die Durchsetzung alles dessen, was die sozialistische Moral gebietet, zu verhindern. Solche Versuche agitatorischer und auch bürokratischer Art richten sich hauptsächlich gegen das Wachen des sozialistischen Arbeitsheldentums und des demokratischen Patriotismus, und es wird dabei seitens der Gegner unserer Ordnung stets an fortwirkende überlebte Moralvorstellungen der kapitalistischen Vergangenheit angeknüpft.

In dem Ringen um die praktische Durchsetzung der sozialistischen Moral in der gesamten Bevölkerung spielt die erzieherische Einwirkung unseres Staates eine Rolle, die ebenso wichtig ist wie der Einfluß, den die sozialistischen moralisch-politischen Anschauungen auf die Bildung und Handhabung der staatlichen Gesetze und Einrichtungen ausüben. Die Untersuchung des Verhältnisses von Recht und Moral in der Deutschen Demokratischen Republik gehört so zu den dringenden Aufgaben der Theoretiker des historischen Materialismus.

Die sowjetische Theoretikerin M. P. Karewa hat das große Verdienst, mit ihrer Arbeit „Recht und Moral in der sozialistischen Gesellschaft“ das Tor zur marxistischen Behandlung dieses aktuellen Problemkreises weit aufgestoßen zu haben. Ihre Arbeit, in deutscher Übersetzung vor einiger Zeit als Beiheft zur Zeitschrift „Sowjetwissenschaft“ erschienen, ist die erste, dem deutschen Leser zugängliche marxistische monographische Darstellung des betreffenden Gegenstandes. Sie umfaßt einleitende Hinweise zur Behandlung der Fragen der Moral und in fünf Kapiteln die Untersuchung folgender Gebiete: 1. Das sozialistische Sowjetrecht als neuer, höchster Rechtstyp. 2. Die kommunistische Moral. 3. Der unlösliche Zusammenhang zwischen Sowjetrecht und kommunistischer Moral. 4. Recht und Moral als verschiedene Teile des Überbaus der sozialistischen Gesellschaft. 5. Die Bedeutung des sozialistischen Sowjetrechtes für die kommunistische Erziehung.

Aus älterer und jüngster Vergangenheit sind zahlreiche Untersuchungen des Verhältnisses von Recht und Moral von seiten bürgerlicher Philosophen und Juristen überliefert (unter ihnen aus der Zeit der Aufklärung und Klassik Werke von Thomasius, Kant und Hegel, aus späterer Zeit u. a. von Jellinek, Spranger, N. Hart-

mann, Lann usw.). Die nichtmarxistischen Theorien sind für die gesellschaftliche Praxis der werktätigen Massen jedoch mehr oder minder unbrauchbar, denn sie ignorieren gewöhnlich den Klassencharakter der Moral und des Rechtes. M. P. Karewa dagegen geht in ihrer Arbeit gerade von diesem für die ganze Frage entscheidenden Faktum aus, das sie überzeugend darzulegen weiß.

Besonders anschaulich schildert die Autorin im ersten Kapitel des Buches das Klassenwesen des neuen sozialistischen Rechtes an Hand von Beispielen aus der sowjetischen Rechtsentwicklung seit der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution. Die Erläuterung einiger Dekrete der Sowjetmacht zeigt die revolutionierende Bedeutung des sozialistischen Staates und Rechtes und demonstriert, daß „die Frage nach dem Recht des Sozialismus ein Teil der Frage nach den Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung des Kommunismus“ ist. Große Aufmerksamkeit widmet Karewa im zweiten Kapitel den Fragen, die das Klassenwesen der Moral betreffen. Sie weist nach, daß alle Regeln der kommunistischen Moral einen qualitativ neuen Inhalt gegenüber den Moraleboten der Vergangenheit haben. In ihrer Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Auffassung von der angeblichen Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Sittengesetze und von den „elementaren Normen der Moral“ geht sie von der marxistischen Unterscheidung von Form und Inhalt aus. Sie stellt fest, daß eine Anzahl Normen der kommunistischen Moral seit altersher unabhängig von der Existenz bestimmter Klassen in Geltung sind, und erklärt: „Die Übereinstimmung der Formulierungen einzelner und selbst vieler Vorschriften des kommunistischen Moralsystems mit den Vorschriften des Moralsystems vergangener Epochen bedeutet in keiner Weise, daß das Wesen dieser Vorschriften identisch ist. Die Frage ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung wird nicht dadurch entschieden, was sie fordern, sondern durch die Tatsache, von welcher Klasse, in wessen Namen und zu welchen Zwecken diese Forderungen aufgestellt werden und wie weit sie unter den Bedingungen der entsprechenden Ordnung real sind“ (S. 62). Diese wichtige These erläutert Karewa an mehreren Beispielen. Die moralische Norm „Du sollst nicht stehlen“ schützt entweder in erster Linie die Interessen der kapitalistischen Privateigentümer und ist dann eine Norm

der bürgerlichen Moral, oder sie schützt das sozialistische Eigentum, wobei sie gerade auf die Liquidierung des kapitalistischen Privateigentums gerichtet ist, und unter dieser Voraussetzung ist sie eine Norm der kommunistischen Moral.

Bei der entschiedenem Betonung des Klassencharakters der Moral würdigt die Autorin, wie mir scheint, nicht hinreichend den allgemein-menschlichen Zug der Moral der unterdrückten Massen und besonders der Arbeiterklasse, „die in der Gegenwart die Zukunft vertritt“¹, obwohl sie die Formel von Engels anführt, daß in der Gesellschaft der Zukunft, die sich über die Erinnerung an Klassengegensätze erhoben haben wird, erst eine wirklich menschliche Moral entstehen werde (S. 12).

Karewa geht auch auf die Frage des Kriteriums für die Bewertung des menschlichen Verhaltens als moralisch oder unmoralisch ein. Sie beschränkt sich hierbei auf die kommunistische Sittlichkeit und stellt als Kriterium den Kampf für die Vollendung des Kommunismus fest. Diese Beschränkung ist ihr in Anbetracht des gewählten Themas sicher gestattet. Aber ihre Feststellung wäre, so meine ich, besser untermauert, wenn sie kurz das Kriterium der Sittlichkeit überhaupt (also nicht lediglich der kommunistischen) erörtert hätte; denn hier handelt es sich um eine Kardinalfrage, nicht nur der marxistischen, sondern auch der „traditionellen“ und der modernen relativistischen Ethik. Marx und Engels haben durch die Aufdeckung der objektiven Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung die Erkenntnis des objektiven Kriteriums der Sittlichkeit ermöglicht. Allgemein gefaßt, ist eine Handlung gerecht oder sittlich, wenn sie mit den objektiven Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft in Einklang steht, wenn sie dem gesellschaftlichen Fortschritt dient. Die zu knappe Behandlung dieser Schlüsselfrage der marxistischen Ethik ist möglicherweise der Grund dafür, daß die Autorin zwei andere Kardinalfragen der Ethik nicht sehr eingehend bearbeitet hat: das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit und das zwischen den persönlichen und den gesellschaftlichen Interessen. Die Untersuchung gerade dieser Fragen, besonders an Hand des sowjetischen Erfahrungsschatzes, würde den zutiefst menschlichen Zug der kommunistischen Moral zeigen.

¹ Engels: „Antidühring“, Dietz Berlin, Seite 112.

Ein großes Verdienst der Arbeit liegt in der gründlichen Untersuchung einer Reihe von Entwicklungsstufen der kommunistischen Moral. Karewa geht aus von den spontan, auf Grund der Existenzbedingungen der Arbeiterklasse entstehenden Moralanschauungen. Die proletarische Moral in der kapitalistischen Gesellschaft, die „noch kein einheitliches und wirklich sozialistisches Moralsystem“ darstellt, „verwandelt sich in dem Maße, in dem das sozialistische Bewußtsein in die Reihen des Proletariats hineingetragen wird... Die Moral der fortgeschrittensten Schichten des Proletariats... wird zur sozialistischen Moral“ (S. 51 u. 52). Nach dem Sieg der sozialistischen Revolution erreicht die kommunistische Moral eine neue Entwicklungsstufe. Sie wird zur herrschenden Moral, ohne daß sie bereits das Verhalten der gesamten Gesellschaft regulierte. Durch die gewaltige Erziehungsarbeit der marxistisch-leninistischen Partei wird sie nach dem vollen Sieg der sozialistischen Ökonomik zu der vom ganzen Volk anerkannten Moral. Neben dieser gibt es nur noch Überreste des alten Bewußtseins, die sich zum Teil aus der kapitalistischen Umkreisung erklären. Diese Thesen von Karewa, die sowohl die Entwicklung der materiellen Lebensbedingungen als auch die Propagandaarbeit der Kommunistischen Partei berücksichtigen, bestätigen den Gedanken Kalinins, daß „die neue Moral sich gleichsam auf zwei Wegen bei der Arbeiterklasse und bei den Werktätigen einbürgert“².

Im dritten und vierten Kapitel des Buches behandelt Karewa den Zusammenhang, die Wechselwirkung und die Verschiedenheiten von Sowjetrecht und kommunistischer Moral. „Mit Hilfe der formalen Logik wären nur zwei Lösungen möglich, d. h., entweder ist das Sowjetrecht mit der kommunistischen Moral identisch oder beide stellen voneinander unabhängige Teile des Überbaus der sozialistischen Gesellschaft dar. Beide Lösungen wären falsch. Noch fehlerhafter wäre es, nicht zu erkennen, von welcher Bedeutung die sorgfältige Berücksichtigung des Einflusses aller anderen Überbauerscheinungen und der Basis der Gesellschaft auf Recht und Moral für das richtige Verständnis des Wechselverhältnisses dieser beiden Bestandteile des Überbaus ist“ (S. 94). Fußend auf Lenins

Begriff der Wechselwirkung³ gibt Karewa Musterbeispiele für die Anwendung der marxistischen dialektischen Methode bei der Bearbeitung der genannten Gebiete.

Karewa geht davon aus, daß der ökonomische Faktor in letzter Instanz das Sowjetrecht wie die Sowjetmoral gleichermaßen bestimmt. Sie zeigt, wie beide Erscheinungen dem gleichen Ziel, der Vollendung des Kommunismus, dienen. „Die Übereinstimmung der Grundprinzipien und vieler konkreter Forderungen des Rechtes und der Moral erklärt sich vor allem daraus, daß sie durch die gleiche ökonomische Grundlage hervorgerufen und bedingt werden. Der gesellschaftliche Aufbau des Sozialismus ist objektiv höchst moralisch, und jede Rechtsnorm, die seine Entwicklung und Festigung fördert, festigt gleichzeitig auch die kommunistische Moral...“ (S. 91). Die Autorin erläutert diese These an Hand einiger Beispiele der sowjetischen Rechtspraxis, wie der Verfassung der UdSSR oder einer gemeinsamen Verordnung der Regierung, des ZK der Kommunistischen Partei und des Zentralrats der Gewerkschaften über die Arbeitsdisziplin u. a. m. So ergibt sich, daß in der Sowjetunion eine Verletzung der Normen des Rechtes regelmäßig auch eine Verletzung der Normen der Moral ist. Umgekehrt verhält es sich in kapitalistischen Ländern, wo den Opfern einer vom Volke als ungerecht empfundenen Justiz häufig die Hochachtung der Werktätigen zuteil wird.

Karewa führt aus, daß das Wachstum der kommunistischen Moral und ihrer Bedeutung als faktischer Regulator des Verhaltens der Massen jedoch in der gegenwärtigen Epoche nicht zu einer Abschwächung der Rolle des Rechtes, sondern, im Gegenteil, zu ihrer Verstärkung führt. Das wird veranschaulicht durch die Rechtsakte der letzten Jahre, wie etwa diejenigen zur Umgestaltung der Natur u. a. m.

Eingehend untersucht Karewa die Unterschiede zwischen Sowjetrecht und Sowjetmoral, als „verschiedener Formen der Willensäußerung der Arbeiterklasse und des gesamten Volkes“. In den Normen der Moral tritt diese Willensäußerung als öffentliche Meinung, in den Rechtsnormen tritt sie als staatlicher Wille auf. Während hinter den Normen der Moral der Zwang der öffentlichen Meinung steht, können die Rechtsnormen

² Kalinin: Über kommunistische Erziehung, Dietz Berlin, S. 274.

³ Philosophischer Nachlaß S. 83.

durch die materiellen Zwangsmittel des Sowjetstaates durchgesetzt werden. Jedoch betont Karewa, daß das Grundmotiv der Erfüllung juristischer Pflichten in der Sowjetunion nicht die Furcht vor staatlichem Zwang ist, sondern die Achtung vor der sozialistischen Gesetzmäßigkeit.

Die Rechtsnorm ist viel konkreter als die Norm der Moral. Während die eine beispielsweise die wissentliche falsche Aussage von Zeugen und Sachverständigen im Gerichtsverfahren verbietet, verlangt die andere ganz allgemein, daß man nicht lügen darf. Die Moral regelt einen breiteren Bereich des gesellschaftlichen Lebens als das Recht. Eine Verletzung der kommunistischen Moral z. B. durch Egoismus, Prahlerei u. dgl. stellt nicht immer auch eine Rechtsverletzung dar. Die sowjetische Gesetzgebung verzichtet bei derartigen Fragen selbstverständlich auf eine juristische Regelung.

Weiter führt Karewa aus, daß man das Recht nicht als Bewußtseinsform bezeichnen kann, während die Moral eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins ist. Sie erklärt: „Die in unserer Gesellschaft bestehende Moral ist eine Form des sozialistischen Bewußtseins. Sie bildet die Gesamtheit der ethischen Anschauungen und wird durch fortschrittliche Vorstellungen von Gut und Böse . . . charakterisiert“ (S. 51), und an anderer Stelle: „Nicht zufällig trennen wir scharf zwischen dem Recht, d. h. der Gesamtheit der entsprechenden Normen, und dem Rechtsbewußtsein, d. h. dem System der Rechtsanschauungen, während die Normen der Moral und das Moralbewußtsein Synonyma sind“ (S. 107).

Das Problem „Moralbewußtsein — Moralnorn“ ist von Karewa offenbar in zu starker Vereinfachung gesehen worden. Eine Reihe sowjetischer Autoren definieren die Moral gerade als eine Gesamtheit von Normen⁴, und S. N. Bratus verlangt eine genaue Abgrenzung zwischen den moralischen Ideen und Anschauungen und den Verhaltensregeln⁵.

Natürlich muß man Karewa darin recht geben, daß es die Moralnornen im Unterschied zu den Rechtsnormen nirgend-

wo anders gibt als im Bewußtsein der Menschen. Verhaltensregeln sind moralische Normen nur, sofern sie in den Anschauungen größerer oder kleinerer Menschengruppen wirklich Anerkennung gefunden haben. Aber die wissenschaftliche Untersuchung ist auch hier genötigt, dialektisch den Unterschied in der Identität mitzuerfassen. Man muß daher auch zwischen dem moralischen Bewußtsein und den Normen der Moral unterscheiden. Die praktische aktuelle Bedeutung dieses Vorgehens läßt sich leicht demonstrieren am Beispiel der erzieherischen Einwirkung eines beliebigen Kollektivs auf seine einzelnen Angehörigen.

In vielen Fällen bewirken die moralischen Anschauungen eines Kollektivs, daß der Einzelne bestimmte Normen der Moral befolgt. In den Anschauungen, den Urteilen des Kollektivs über das persönliche Verhalten, als ein gutes oder schlechtes, besteht der moralische Zwang. Er bewirkt die Einhaltung moralischer Normen in Fällen, in denen das moralische Bewußtsein des einzelnen, sein Gewissen, noch nicht die ausreichende Reife hat, und bewirkt gerade so das Reifen des individuellen Moralbewußtseins. Aus der zu starken Vereinfachung des Problems „Moralbewußtsein — Moralnorn“ durch die Autorin ergibt sich hier offenkundig die nur sehr knappe Erwähnung zweier für die Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft so entscheidender Kategorien wie des Gewissens und des von außen auf das Individuum einwirkenden moralischen Zwanges. Zwischen dem von außen wirkenden moralischen Zwang und dem Gewissenszwang besteht ein Wechselverhältnis, dessen Untersuchung die bestimmende Rolle des ersteren und damit die Bedeutung der bewußten, sozialistischen moralischen Beurteilung für die Erziehung zur kommunistischen Moral erhellen würde.

Im fünften Kapitel beleuchtet Karewa das Sowjetrecht als einen der Hebel, mit denen die KPdSU ihre Mission der Um-erziehung der Gesellschaft erfüllt. Am Beispiel vieler Fakten der sowjetischen Rechtsentwicklung zeigt sie, wie die konkreten Methoden der Verwirklichung der erzieherischen Funktion des Sowjetrechtes sich in einzelnen Etappen der Entwicklung des Sowjetstaates ändern. Karewa veranschaulicht gut den Humanismus und die große mobilisierende Kraft des Sowjetrechtes, als eines neuen, höheren Rechtstyps.

⁴ Selektor: „Recht und Moral“, „Neue Welt“ 1954, S. 1676. Schischkin: „Die bürgerliche Moral . . .“ Dietz Berlin. Schabanow: „Sowjetische Beiträge zur Staats- und Rechtstheorie“ Berlin 1953, S. 384. G. M. Gack: Im Sammelband „Über Kommunistische Moral“ Berlin 1954, S. 62. N. J. Boldyrjow: ebenda, S. 20.

⁵ „Sowjetische Beiträge zur Staats- u. Rechtstheorie“, S. 385.

Zusammenfassend muß man sagen, daß sich aus wichtigen Thesen von Karewa wie auch aus dem von ihr benutzten Faktenmaterial viele Hinweise für den ideologischen Kampf in der Deutschen Demokratischen Republik gewinnen lassen. Der Wert der bedeutendsten bisher erschienenen marxistischen Darstellung von Recht und Moral in der sozialistischen Gesellschaft liegt für uns in ihrer Aktualität für die Entwicklung auch in unserer Republik.

Daß in dieser Rezension die Fragen der Moral gegenüber denen des Rechts stärker betont wurden, erschien statthaft angesichts des Vorliegens zweier juristischer Rezensionen des gleichen Buches, die von I. S. Kon in „Sowjetwissenschaft“ 1954, Heft 3, S. 462—469, und Dr. H. Klenner in „Staat und Recht“ 1954, Heft 5, S. 664 bis 672, veröffentlicht wurden.

Peter-Bernd Schulz (Berlin)

Johann Fischl: Logik. Ein Lehrbuch. Mit einem kurzen Abriß über Logistik. Verlag Styria, Graz-Wien-Alttötting 1952. 2. Auflage. 156 S.

Das vorliegende Buch ist ein Teil eines katholischen Sammelwerkes „Christliche Philosophie in Einzeldarstellungen“, das vom Autor herausgegeben wird. Es ist hier an sich nicht der Ort, auf das Sammelwerk als Ganzes einzugehen. Es ist aber doch notwendig, eine — wenn auch sehr vorläufige — Bemerkung über die ihm zugrunde liegenden Prinzipien zu machen, weil der Verfasser seiner Logikdarstellung eine kurze „Einleitung zur Philosophie“ voranstellt. Diese enthält nämlich — nach einer Erörterung des Begriffs und des Wesens der Philosophie — unter der Überschrift „Christliche Probleme“ ein massives Mißverständnis, das zugleich auch ein erstaunliches Selbstmißverständnis darstellen dürfte. „Wie die Kantische Philosophie“, schreibt Fischl, „erkenntnistheoretische, die marxistische Philosophie aber wirtschaftliche Probleme in den Vordergrund stellt, bevorzugt die christliche Philosophie die großen metaphysischen Fragen nach der Freiheit des Willens, der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele, der Existenz Gottes, dem Ursprung und dem Sinn des Weltalls“ (S. 16). Es braucht gegenüber dieser sonderbaren Zuordnung von Themenbereichen zu weltanschaulichen Richtungen wohl kaum bemerkt zu

werden, daß Kant lediglich aus *methodischen* Gründen von den erkenntnistheoretischen Fragen ausging, daß er die Metaphysik nicht etwa überhaupt vernichten wollte (das ist ein populäres Mißverständnis), sondern nur die bis zu ihm herrschende unkritische, weil bedenkenlos aprioristische Metaphysik, und: daß es kein Gebiet der Philosophie gibt, das Kant nicht *ex professo* behandelt hätte. Und was den Marxismus angeht, so gilt hier die nie bestrittene Regel, daß für ihn wirtschaftliche Probleme nicht von der Philosophie, sondern von der politischen Ökonomie behandelt werden und daß die marxistische Philosophie gerade den von Fischl zuletzt genannten „großen metaphysischen Fragen“ primäre Bedeutung beimißt. Das ist wohl klar, es muß aber überdies noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß diese „großen Probleme“ bereits im „Vordergrund“ der Philosophie standen, als von christlicher Philosophie weit und breit noch nichts zu sehen war, und daß alle neueren Denkleistungen auf diesen „christlichen“ Gebieten der Philosophie entweder in *Indifferenz* gegen das Christentum und die katholische Kirche im besonderen oder *trotz deren Verfolgung* zustandekamen. Über den Glauben kann man sicher streiten — nicht aber darüber, daß es im 20. Jahrhundert undiskutabel ist, aus dem Glauben eine alleinseligmachende Philosophie machen zu wollen; das widerspricht dem Begriff der Philosophie sowohl sachlich wie methodisch.¹

Doch zur Logik — an ihr möchte ja hier die christliche Philosophie ein Probetstück liefern. Wie tut sie das? Interessanterweise so, daß in dem Augenblick, wo von der Sache selbst die Rede ist, das eigentlich Christliche resolut beiseitegeschoben wird, so daß wir es mit einem ideologisch ganz indifferenten Elementarlehrbuch zu tun haben. — Die Darstellung soll bewußt nicht ein Buch für den Fachmann sein — sei es den Fachwissenschaftler, sei es den Theologen —, sondern eine Einführung für Studenten und insbeson-

1 Ein solches Selbstmißverständnis passiert Fischl auch im Vorwort, wo die christliche Philosophie als auf zwei Pfeilern ruhend angesehen wird. Es sind dies die „Bejahung der Wirklichkeit des Seins“ und die Überzeugung von der Rationalität des Seins (S. 7). Auch hier braucht kaum angemerkt zu werden, daß die „christliche Philosophie“ diese „Pfeiler“, falls sie sich wirklich auf sie stützt, mit Philosophien gemeinsam hat, die sich aus anderen Gründen entweder als „unchristlich“ erweisen oder die indifferent gegen die Prinzipien einer solchen Klassifizierung sind.

dere für weitere Kreise katholischer Laien.² Das muß man stets im Auge behalten, um das Buch nicht zu überfordern. Zunächst soll hier auf Fischls Bemerkungen zur Theorie der Logik eingegangen werden.

In Abgrenzung gegen die *Psychologie* und die *Erkenntnislehre*, die zusammen mit der Logik das Denken zum Gegenstand haben, wird die Logik definiert als „Wissenschaft von den inneren Gesetzmäßigkeiten unseres Denkens“ bzw. als „Wissenschaft vom richtigen Denken“ (S. 20). Fischl grenzt sich damit gegen die sogenannte „ontologische“ Auffassung der Logik ab und bekennt sich zu einer „gnoseologischen“ Auffassung (vgl. aber u. Nr. 7). Die Voraussetzung, auf Grund deren Fischl zu dieser Definition zu kommen glaubt, ist allerdings anfechtbar. Er führt zwei Sätze an — „Der Teil ist kleiner als das Ganze“ und „Die Gerade ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten“ — und bemerkt dazu: „Wir müssen in dieser Weise denken und wir können unsere Denkakte nicht anders formen. Das Denken zeigt also gewisse in ihm selbst gelegene Gesetzmäßigkeiten...“ (ebd.). Erstens sind die Beispiele keine spezifisch logischen Sätze — als Beispiel für die *Logik in Aktion* ist doch wohl immer noch der *Syllogismus* am besten geeignet. Vor allem aber: wir *müssen* gar nicht so — also logisch — denken und können sehr wohl „unsere Denkakte... anders formen“ — sonst gäbe es ja kein *unlogisches* Denken! Die logischen Gesetze werden vielmehr nur dann befolgt, wenn „richtig“ gedacht wird. Für eine Begründung der *Geltung* der logischen Gesetze reicht übrigens die Formulierung „in ihm selbst [dem Denken] gelegene Gesetzmäßigkeiten“ (s. o.) auch in einem populären Lehrbuch nicht aus, das wäre ein naiver Apriorismus!

Entsprechend der Absicht seines Buches folgt der Verfasser beim Aufbau seiner Ausführungen dem traditionellen Schema *Begriff, Urteil, Schluß, Methodenlehre*. Ein Referat des Inhalts erübrigt sich daher. — Fischl fügt dabei — und folgt damit wohl der *Lehmenschen* Darstellung der Logik — den logischen Gegenständen jeweils das *grammatische* Komplement hinzu (*Begriff* — Wort usw.). Das ist sicher sinnvoll und be-

grüßenswert — es sollte aber doch auf das logisch Relevante beschränkt werden und nicht zu bloß grammaticalischen oder sprachphilosophischen Erörterungen führen. — Angefügt ist ein Abriß über Logistik (Mathematische Logik).

Insgesamt kann man nicht in die Lobpreisungen einstimmen, die das Buch in Besprechungen mancher Blätter gefunden hat (sie sind zum Teil im Verlagskatalog abgedruckt). Gewiß, das Buch will populär sein, man darf nicht Tiefschürfung erwarten. Aber auch unter Voraussetzung dieser Umstände muß ein Buch korrekt und exakt sein! Und das ist nicht immer der Fall. Es soll hier auf einzelnes hingewiesen werden.

In dem Abschnitt über den Wert der Logik (S. 20—22) etwa müssen zwei Schnitzer berichtigt werden. Fischl führt eine Stelle aus der Schüler-Szene des Faust an („Der Philosoph, der tritt herein/ Und beweist Euch, es müßt so sein“ usw.; das „Euch“ fehlt bei Fischl) und meint, daß Goethe hier über die *Logik* verächtlich rede (S. 20). Das ist ein Irrtum — einmal geht die Stelle auf die Philosophie überhaupt und zum anderen läßt Goethe den *Mephisto* so reden, der hier den Schüler „an der Nase herumführt“ — es darf also aus dieser Stelle nicht ohne weiteres auf Goethes eigene Meinung geschlossen werden.³ Und zweitens: die Bezeichnung „Organon“ stammt bekanntlich *nicht* von Aristoteles selbst (Fischl, S. 21), sondern von späteren Herausgebern.

Weiterhin wird z. B. (S. 56) von „konkreten“ und „abstrakten Wörtern“ gesprochen — das ist einfach falsch. Wörter *sind* in diesem Sinne nicht konkret oder abstrakt, sie *bezeichnen* Konkretes oder Abstraktes. In demselben Zusammenhang wird von „konkreten“ und „abstrakten Begriffen“ gesprochen statt von: „Begriff von etwas Konkretem“ bzw. „von etwas Abstraktem“.

S. 61 wird das *Urteil* als das „psychologische Element“ bezeichnet. Damit ist hier gemeint, was völlig richtig ist, daß das Urteil (und *nicht* der *Begriff*) logisches „Element“ des psychischen Le-

² Übrigens ist Goethe hier an den Haaren herbeigezogen worden. Soll er desavouiert werden? (Die Art, wie Augustin gegen ihn ausgespielt wird, läßt darauf schließen). Etwa, weil er kein — Katholik war? — Wie man sieht, klappt es hier nicht. Aber: warum hat Fischl als Beispiel für einen Verächter der Logik nicht den Scholastiker und Kardinalbischof *Petrus Damiani* herangezogen? (Dieser diffamiert die Logik, um die Allmacht Gottes zu retten!)

³ Angesichts dieses Umstandes dürfte die Aufführung etwa der „Grundlagen der Mathematik“ von Hilbert-Bernays und anderer Spezialwerke im Literaturverzeichnis wohl eine überflüssige Belastung sein.

bens ist. Dann muß es aber heißen „*psychisches Element*“ bzw. „*Element der Psyche*“. Ebd. wird — in sonst wiederum völlig richtigem Zusammenhang — der Satz „Ich will Milch haben“ als Urteil angesehen; tatsächlich ist es eine Forderung, also eine *Willensäußerung*, somit *kein Urteil*.

S. 62 wird plötzlich gesagt, die Logik wurzele „*letztlich in der Metaphysik*“ — das widerspricht den theoretischen Erörterungen von S. 19 („in ihm [dem Denken] selbst gelegene Gesetzmäßigkeiten...“).

Im Abriß über die Logistik wird (S. 149) die (materiale) *Implikation* als „*Bedingungssatz*“ bezeichnet — damit hat sie aber ebensowenig zu tun wie mit dem Grund oder der Ursache. — Die *Gleichwertigkeit* wird (S. 150) im Untertitel als „*Äquivalenz*“ gekennzeichnet. Man kann nun zwar Bezeichnungen beliebig definieren — aber *sachlich* sind Gleichwertigkeit und Äquivalenz etwas Verschiedenes (s. etwa bei Hilbert-Ackermann); alle äquivalenten Ausdrücke sind eo ipso als solche auch gleichwertig, aber keineswegs sind alle gleichwertigen Ausdrücke äquivalent. Die Tabelle S. 151 wird dadurch inkorrekt — das Zeichen „ \sim “ bezeichnet bei Hilbert die Gleichwertigkeit, *nicht* die Äquivalenz! — Die Gesamteinschätzung der Logistik dürfte nur dann richtig sein, wenn sie als Logik überhaupt angesehen wird — das wird aber heute wohl kein vernünftiger Vertreter tun.

Das sind nur einige der größten Irrtümer in dem Buch. Eine interessante Streitfrage ist übrigens noch: ob die Kategorien in der Logik zu behandeln sind oder ob sie nicht doch eher in die Erkenntnislehre oder gar in die Ontologie gehören (Fischl behandelt sie S. 36 ff.).

Heinz Baumann (Leipzig)

Delio Cantimori: Italienische Häretiker der Spätrenaissance. Deutsch von Werner Kaegi. Verlag Benno Schwabe & Co. Basel 1949. 509 S.

Dieses Buch, zuerst 1939 in Florenz unter dem Titel „*Eretici italiani del Cinquecento*“ in italienischer Sprache erschienen, behandelt in erster Linie religionsgeschichtliche Probleme. Es ist jedoch auch für die Philosophiegeschichte bedeutsam, einmal deswegen, weil es die christliche Religion und Theologie zu

einem Zeitpunkt ihrer Entwicklung beleuchtet, wo aus dem mittelalterlichen religiösen Denken das neuzeitlich philosophische hervorbricht, das, vorerst noch mit dem religiösen unlösbar verschmolzen, in den folgenden Jahrhunderten eigene Wege gehen wird. Zum anderen handelt es sich hier um italienische Ketzer, die im Unterschied zu den deutschen Häretikern von vornherein nicht ausschließlich religiös orientiert sind, sondern auf dem Boden einer gewissen philosophischen Tradition stehen. Hinter diesen Männern steht das ökonomisch und sozial weit fortgeschrittene Italien der Spätrenaissance, steht die Philosophie des italienischen Humanismus, als deren Erben sie sich fühlen.

Was uns weiterhin Cantimoris Arbeit wertvoll macht, ist der Umstand, daß hier eine bisher nicht genug beachtete Unterströmung der sozialen und geistigen Geschichte des 16. Jahrhunderts wenigstens auf einem Teilgebiet näher analysiert und aus den Quellen erschlossen wird. Und zwar aus literarischen Quellen, die — das liegt in der Natur der Sache — schwer zugänglich sind. Die häretische Bewegung trug ja, solange sie eine eigene Substanz aufwies, illegalen Charakter. Die Schriften und Briefe der gegen alle herrschenden Mächte opponierenden Italiener gelangten nicht immer zum Druck und wurden nicht in jedem Falle mit derselben Sorgfalt aufbewahrt und gesammelt wie etwa die Werke der Reformatoren und der führenden Theologen jenes Jahrhunderts. Vieles liegt nur handschriftlich vor. Der Verfasser hat sich der gewiß nicht kleinen Mühe unterzogen, dieses über die großen europäischen Bibliotheken und Archive verstreute Material durcharbeiten und auszuwerten. Das philosophiegeschichtlich bedeutsame Ergebnis dieser reich fundierten Untersuchung ist nun dies: wir lernen einen der Pfade kennen, die von der Renaissance zur Aufklärung führen. Wir werden aufmerksam gemacht auf die mehr oder weniger unterirdische Kontinuität der fortschrittlichen geistigen Entwicklung in Europa.

Wir blicken also zunächst zurück auf den italienischen Humanismus. Denn eigentlich klar wird die Bedeutung der oppositionellen Bewegung der Italiener erst, wenn man ihre Leistung sich abheben läßt von der Folie des Mutterbodens, aus dem sie stammen.

Diese Häretiker waren „*doch immer ita-*

lienische Humanisten oder Männer, deren Geist in italienisch-humanistischem Sinne geprägt war“. Als solche haben sie „außerhalb ihres Vaterlandes den ursprünglichsten, zukunftsreichsten Inhalt des italienischen Humanismus in seiner unmittelbaren Form“ entfaltet, „mit dem Ziel einer vollkommenen Bildung des menschlichen Geistes und einer Wiedereinsetzung des Menschen als eines Schöpfers von Leben und Geschichte“ (S. VIII). Und zwar tun sie das in dem Augenblick, da der italienische Humanismus im Heimatland in ein bedenkliches Stadium seiner Geschichte eintritt. Bald sollte „die Bewegung der Humanisten, die im Vaterland verblieben, in die Gegenreformation münden“ (S. VIII). Wenn damit der Prozeß der Herausbildung der Moderne fürs erste stark retardiert wird, so sind es die italienischen Emigranten, die das Vermächtnis der Renaissance und des Humanismus nicht allein wachhalten, sondern es gegen alle Widerstände fortentwickeln und so eine, wenn auch schmale und schwankende, Brücke zur Aufklärung schlagen.

Diese Fortentwicklung des Humanismus besteht darin, daß die Italiener, von denen hier die Rede ist, das humanistische Gedankengut mit häretischen Ideen verbinden bzw. daß sie die Häresie philosophisch zu begründen und zu durchdringen versuchen. Man wird das eine beachtliche Leistung nennen dürfen, wenn man bedenkt, daß weder der italienische Humanismus des Heimatlandes noch der deutsche sich so weit vorwagt. Mag auch des Erasmus Wirken nicht ohne Einfluß auf einige deutsche Wiedertäufer geblieben sein, im Ganzen bewegen sich die deutschen Humanisten, wie z. B. Erasmus selbst, entweder im Rahmen des Katholizismus, oder sie treten, wie Melancthon, auf den rechten Flügel der Reformation, nicht ohne sich von der plebejischen religiösen Bewegung entschieden zu distanzieren. Ganz zu schweigen vom Gros der italienischen Humanisten, denen die Krise Halt gebietet.

Es ist bekannt, aus welchen Ursachen die italienische frühkapitalistische Gesellschaft und mit ihr der Humanismus um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert in eine kritische Situation gerät.

Da sind zunächst die schweren wirtschaftlichen Erschütterungen (Beeinträchtigung des Handels mit dem Orient seit der Eroberung Konstantinopels durch die Türken; später verstärkter Nieder-

gang des Handels durch Verlagerung der Handelswege seit der Entdeckung Amerikas und des Seeweges nach Indien), die das Bürgertum schwächen und den Adel wieder aufkommen lassen.

Diese Vorgänge sind begleitet von sozialreligiösen Unruhen, die weite Kreise des Volkes ergreifen und als deren Exponent Savonarola zu gelten hat. Sie werden von den Bettelorden gefördert und teilweise von joachimitischen Ideen gespeist. Es wimmelt um 1500, wie Cantimori im 2. Kapitel nachweist, in Italien von Wanderpredigern, die im Volke messianische Hoffnungen nähren und große Umwälzungen verheißen. Aber schon der prophetische Überschwang und mehr noch die Verschwommenheit ihrer Ideen läßt erkennen, daß es dieser Bewegung an der nötigen Kraft fehlen wird, sich durchzusetzen.

Gleichzeitig vollziehen sich wesentliche Veränderungen in der herrschenden Ideologie der Zeit mit dem Ziele ihrer Regeneration und erneuten Konsolidierung, um der religiös-sozialen plebejischen Bewegung wirksam entgegenzutreten zu können. Die katholische Kirche, selbst seit langem humanistisch durchsetzt, paßt ihr Lehrgebäude den politisch-ökonomisch-sozialen und geistigen Erfordernissen der Zeit in diesem Sinne an (Wandlungen ihrer Wirtschaftsethik, erleichtert dadurch, daß auch die katholische Kirche eine frühkapitalistische Wirtschaftsmacht wird; Revision der kirchlichen Organisation und Lehre). Der Humanismus seinerseits kommt der Kirche dabei entgegen. Zumal von der „Florentiner Bewegung“, „die eine rationale und der neuen Bildung angemessene Darlegung der überlieferten Glaubenswahrheiten erstrebte“, ging „eine fideistische Reaktion aus“ (S. 5). Zwar hatten die Humanisten heftige Kritik an den Gebräuchen der Kirche und an der sittlichen Verkommenheit des Klerus geübt, mitunter auch einzelne kirchliche Lehrsätze angezweifelt, z. T. im praktischen Verhalten die Kirche ignoriert, aber dieser Opposition mangelte es an äußerer wie an innerer Geschlossenheit. Ihr fehlte die Entschiedenheit und die systematische Begründung. Sie war nicht Rebellentum, nur Distanzierung, die den Rückweg offen ließ. Auch gab es keine positive Verbindung zwischen der humanistischen und der plebejischen Opposition. Seine Volksfremdheit erleichterte, ja gebot dem Humanismus die Rückkehr in den Schoß der katho-

lischen Kirche und beraubte ihn der Mittel, eine ernsthafte, prinzipielle Auseinandersetzung mit der Kirche und ihren Dogmen zu eröffnen. So kommt es, daß der Humanismus aus seiner Indifferenz heraustritt, und zwar nach rückwärts, um — wie das Bürgertum — ein Bündnis mit den Mächten des sich regenerierenden Alten, des Adels und der katholischen Kirche, zu schließen. Am Widerstand dieser geschlossenen Front zerbricht die sozial-religiöse Volksbewegung.

In dieser Atmosphäre einerseits der sich vertiefenden Diskrepanz zwischen den weltlichen wie auch geistlichen Macht-habern und der volkstümlichen sozial-religiösen Bewegung, andererseits des Interessenausgleichs zwischen den wirtschaftlich-politischen Mächten der italienischen Renaissance und der katholischen Kirche, alsdann des partiellen Abbaus der ursprünglich kühnen und unbedingten Forderungen der Humanisten, der Zurücknahme der humanistischen Ideale der unvermittelten Weltlichkeit und Freiheit, mußten Unglaube und Skeptizismus Platz greifen. Es „herrschte bei vielen, auch unter Humanisten, eine anti-intellektualistische Müdigkeit“, ja „man fühlt das Bedürfnis einer Rückwendung, einer Rückkehr zu den ursprünglich christlichen Gedanken auch in der Philosophie“ (15). Während zugleich die Masse des Volkes von einer „wirren und unbestimmten Erwartung“ (15) künftiger großer Ereignisse beherrscht wird, vollzieht sich das, was Ficinus, Giovanni und Giovan-Francesco Pico della Mirandola gedanklich bereits vorweggenommen hatten: die Rückkehr der Philosophie zur Religion und, ihr folgend, das „reformare homines per sacra“, womit die Kirche dem Versuch des „reformare sacra per homines“ begegnet.

Die religiöse und theologische Indifferenz des italienischen Humanismus, die in vereinzelt Elementen im 16. Jahrhundert noch fortwirkt, hat allerdings auch ihre positiven Seiten. Da nämlich die Selbständigkeit des Individuums der Renaissance in erster Linie auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet errungen worden war, so wandte sich das Interesse der Humanisten und überhaupt der italienischen Öffentlichkeit, als sich erwies, daß ein stillschweigender Bruch mit der mittelalterlichen Welt nicht möglich war, daß vielmehr bestimmte Bestandteile des Alten in die neue Welt

„reformiert“ mit hinüber genommen werden mußten, naturgemäß stärker der politischen Seite der allgemein erwarteten Reform als der religiös-theologischen zu. Daher wird die lutherische Reformation in Italien vornehmlich als politische Umwandlung verstanden, die von den herrschenden Kreisen ausgehen müsse. Denjenigen reformatorischen Strömungen, die das theologische Moment stärker betonen und der volkstümlichen Frömmigkeit nicht unbedingt ablehnend gegenüberstehen (Juan de Valdés und sein Kreis), bleibt breitere Wirkung versagt. Sie werden bald unterdrückt. Es siegt die obschon nicht gänzlich antitheologische und antiintellektualistische, so doch vorwiegend politisch orientierte Richtung der Sadoletto und Contarini, die unter Ausschluß aller Momente volkstümlicher Frömmigkeit eine Reformation „von oben“ befürworten, die bald in eine Gegenreformation hinübergeleitet.

Die „Reformation“ war auch in Italien, nicht obgleich, sondern gerade weil sie dort bis zur Gegenreformation fortschritt, genau wie in Deutschland und in der Schweiz in gewisser Hinsicht eine Erneuerung des traditionsgebundenen Christentums und seiner kirchlichen Organisation auf der Basis der erstarkenden Macht der Territorialfürsten. Diese Gemeinsamkeit muß man im Auge behalten, wenn man den Kampf der italienischen Häretiker gegen Katholizismus und Protestantismus, ihre kritische Einstellung zur Gegenreformation und zur Reformation verstehen will. Die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den italienischen Verhältnissen auf der einen und der Lage in Deutschland und der Schweiz auf der anderen Seite bleiben davon unberührt. Denn die speziellen Gehalte und Formen, die dem Glaubenswandel in den einzelnen Ländern zukommen, ergeben sich aus der jeweiligen bisherigen geschichtlichen Entwicklung und den daraus resultierenden besonderen Bedingungen. Vorerst ist wichtig zu sehen, daß ein radikaler Bruch mit den Institutionen und der Mentalität jener Epoche, die wir gemeinhin als „Mittelalter“ bezeichnen, weder dort noch hier gelingt, daß die machtgeschützte Kirche — gegenreformatorischer bzw. reformatorischer Provenienz — sich aufs neue stabilisiert und der Humanismus allenthalben zurückweicht. Wenn auch der Katholizismus der Gegenreformation und der Protestantismus bestimmte Gedanken humanistischen Ursprungs in sich

aufnehmen, der Kern der humanistischen Weltauffassung schien verloren.

Dabei ist es nur scheinbar eine geschichtliche Paradoxie, daß gerade in Deutschland und in der Schweiz, in Ländern also, die nicht die Höhe der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung Italiens erklommen hatten, die religiöse Umwälzung anfangs einen progressiven Charakter hat und den eigentlichen Intentionen des Humanismus offenbar nahesteht. Denn sehr bald zeigt sich, daß der revolutionäre Aufschwung der Eingangsphase der deutsch-schweizerischen Reformation seinen Glanz einer allein auf das Ideelle gerichteten Abstraktheit verdankt und ausschließlich religiös-theologische verstanden sein will. Der erbitterte Widerstand der Reformatoren gegen die — erweiterte — Anwendung ihrer religiösen Prinzipien im politisch-sozialen Bereich (Wiedertäufer!) läßt die politisch konservativen Voraussetzungen und Ziele der Reformation jäh aufleuchten und beweist, daß der deutsche Protestantismus die vorsichtige Zurückhaltung, die auch dem deutsch-schweizerischen Humanismus eigen war, noch übertrifft. Zumal die deutsche Reformation, die Geist und Macht für unvereinbar hält, verfällt einer Alternative, die in Italien, der Heimat des Humanismus, unmöglich war. Wenn nämlich die Humanisten, die italienischen wie die europäischen überhaupt, einerseits vor den anfänglichen volkstümlich-religiösen Tendenzen der Reformation zurückschrecken, so fühlen sie sich andererseits doch weit mehr von jener blassen Abstraktheit abgestoßen, mit der die Reformatoren die vermeintliche Außer- und Überweltlichkeit der evangelischen Lehre verfechten. Der Humanismus, besonders aber der genuin italienische, konnte in der deutschen Reformation unmöglich die Realisierung seiner Gedanken sehen und auch das Werk Calvins nur mit Einschränkung gutheißen. Denn immerhin stand den italienischen Humanisten die im Hinblick auf geschichtliches Handeln gewährte Einheit von politisch-sozialer Situation und religiösem Weltbild vor Augen, jenes positive Zusammenstimmen von Sein und Denken, das selbst noch den an Kapitulation grenzenden Kompromiß des italienischen Frühkapitalismus mit den Mächten des Mittelalters auszeichnet. Verglichen damit mußte sich die Weltferne und Weltfremdheit der protestantischen Religiosität Luthers als — wenn

auch historisch notwendiges — Komplement der kärglichen politisch-sozialen Verhältnisse Deutschlands ausnehmen, wo sich Sein und Denken nur zu einer negativen Einheit mediävaler Prägung zusammenschlossen.

Wenn nun der Humanismus sich weder im katholischen noch im protestantischen Raum in ganzem Umfange durchzusetzen vermag, so ist sein zukunftsweisender Gedanke von der diesseitigen Würde des Menschen dennoch in vielfältigen Modulationen und unter bedeutender Erweiterung auch im 16. Jahrhundert, z. T. versteckt unter spitzfindiger theologischer Problematik, lebendig geblieben. Es sind insbesondere die italienischen Häretiker, die, da einsetzend, wo die in Italien wirkenden Humanisten abbrachen, schon im Cinquecento eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem offiziellen Christentum und seinen Lehrtraditionen beginnen. Sie wenden sich im Geiste des Humanismus gegen die alte und die neue Orthodoxie, gegen den gegenreformatorischen Katholizismus und gegen den — nach ihrer Meinung auf halbem Wege stehengebliebenen — Protestantismus. Sie übernehmen dabei, da sie auf einer schwankenden realen Grundlage stehen, die utopischen Übersteigerungen des Humanismus, seinen Intellektualismus und Individualismus. Ja, diese utopischen Züge erhalten bei den Häretikern eine noch krassere und mehr zugespitzte Form, denn hinter ihnen steht eine weit geringere tatsächliche Macht. Sie suchen ja als Flüchtlinge Unterschlupf in den protestantischen Ländern, weil ihnen die Reformation zumindest in ihrer revolutionären Anfangsetappe — mit Recht! — die Gewähr dafür zu bieten scheint, daß sie sich hier im Sinne des Humanismus betätigen dürfen. Daß das Mißtrauen der neuen protestantischen Kirchen sie nicht aufkommen läßt und ihre Unternehmungen vorläufig zu relativer Wirkungslosigkeit verurteilt, spricht nicht grundsätzlich gegen die geschichtliche Berechtigung ihres Auftretens. Es bewirkt allerdings, daß sie in der Regel nirgends Fuß fassen können und als nur zeitweise geduldete Fremdlinge von der Gnade ihrer Gastgeber leben müssen, die ihnen, sobald sie sie näher kennen lernen, nur widerwillig Asyl gewähren. Dieses ihr Außenseitertum erhöht ihre utopische Verstiegtheit und offenbart ihre Unzeitgemäßheit, und zwar in dem Sinne, daß sie zu früh gekommen sind. Die Zeit ist noch nicht reif für das,

was sie wollen. Ihre abstrakte Konsequenz stößt hart mit den konservativen Tendenzen zusammen. Ihr „subjektiver Radikalismus“ scheitert am „politischen Realismus der Begründer der neuen Kirchen“ (65). Ihr traditionsfremdes Christentum leugnet Momente, ohne die das 16. Jahrhundert nicht zu bestehen vermag.

Darum werden sie in die Vereinzelung getrieben, in eine mitunter unheimliche Einsamkeit, in der der Intellekt sich selbst zugrunde richtet und sich in der eigenen abstrakten Problematik verfängt. Die Häretiker werden dann blind für die Erfordernisse der Wirklichkeit ihrer Zeit, sie mißverstehen die Notwendigkeiten der konkreten historischen Situation. Weil sie jedoch nicht rückwärts, sondern vorwärts gerichtete Utopisten sind, birgt gerade ihre Isolierung Kräfte, die es ihnen ermöglichen, sich immer wieder aus dem Netz, in das sie sich eingesponnen haben, zu befreien. Denn die Häretiker sind nicht, wie die meisten Repräsentanten des Humanismus, ausschließlich aristokratische Individualisten, sondern suchen Rückhalt bei den im Stillen opponierenden Kräften im Volk, die, aus dem undeutlichen Gefühl heraus, die neue Orthodoxie sei, obgleich sie das behauptet, nicht wesentlich annehmbarer als die alte, sich gegen die bestehenden Verhältnisse auflehnen. Nicht als ob diese einfachen Menschen die verwickelten Gedankengänge, mit denen die Häretiker die Menschheit Christi beweisen wollen, voll und ganz verstanden hätten. Es ist weniger der Antitrinitarismus mit seinen komplizierten Überlegungen, um den es hier geht, als das Täuferium, in dem, wie Cantimori zeigt (25), die häretische Bewegung wurzelt. Und gerade hier, wo die Italiener der Tendenz nach, wenn auch unter veränderten Verhältnissen, Gedanken Savonarolas aufgriffen und an das Täuferium ihrer Gastländer anknüpften, hier, in den Verbindungen der Häretiker mit der sozial-religiösen Bewegung der Wiedertäufer liegt die eigentliche Quelle ihrer Kraft. Hier begann aus der Spekulation Praxis zu werden, eine freilich stets von Verfolgung eingeämmte und gefährdete Praxis. Hier auch wird der intellektualistische Individualismus der Humanisten aus der aristokratischen Isolierung herausgeführt. „Und eben hier begegneten sich die theologischen Probleme mit den verworrenen und noch unbewußten Stre-

bungen der volkstümlichen Kreise“ (27). Es werden dabei auch etliche, obschon bescheidene demokratische Erfahrungen gewonnen, die später die von der Aufklärung proklamierte Auffassung der bürgerlichen Demokratie mitbestimmen sollten. Insofern überwinden die italienischen Häretiker wenigstens teilweise die Schranken des Humanismus der Hochrenaissance, eben weil sie durch die Umstände genötigt werden, sich davon zu befreien.

Denn indem sie die humanistischen Ideen zu realisieren versuchen, indem sie den Wert und die Berechtigung der Einrichtungen und der Lehrgebäude der protestantischen Religionsgemeinschaften und der sie stützenden politisch-sozialen Gebilde diskutieren, holen sie das nach, was die italienischen Humanisten versäumt und vermieden hatten: die systematische und grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Religion, ohne die der Humanismus nicht realisiert werden konnte und in deren Verlauf die Widersprüche des Humanismus zutage treten mußten. Die Häretiker haben diese Widersprüche — zum Teil! — im Handeln aufgedeckt und, sozusagen probeweise, überwunden. Nach Lage der Dinge konnten sie nicht mehr erreichen. Ihr Wirken und ihre Gedanken sind nur ein zaghaftes Vorspiel der Aufklärung. Daß sie aber wenigstens so weit vorankamen, daß sie über die Reformation Luthers und Calvins hinausgingen, die intellektuelle Lässigkeit des Humanismus in Fragen der Religion überwand und versuchten, „die italienische Bewußtseinskrise der ersten Jahrzehnte des Cinquecento... außerhalb der katholischen Tradition und auch außerhalb der Lösungen der protestantischen Hauptkirchen“ (406) zu bewältigen, also mit existenziellem Ernst auf den Plan traten, bekundet ihren geschichtlichen Auftrag. Und die — sicherlich negative — Abstraktheit ihrer radikalen Konsequenz bringt wenigstens den einen Gewinn: die Debatte über theologische Fragen, mit Entschiedenheit geführt, eröffnet ein neues, weiteres Feld philosophischer Probleme. Denn unter den derzeitigen Bedingungen konnte allein die vom Boden der Religion her geübte Kritik an der Religion, d. h. die Selbstkritik der Religion, zur Philosophie hinüberleiten. So diente die „innerprotestantische Kritik“ als „Vorbereitung der Aufklärung“ (27).

Wenn wir nun die theoretischen Er-

rungeigenschaften der Häretiker im einzelnen besprechen, so ist gleich festzustellen: es geht nicht an, ihre Anschauungen etwa auf einen Nenner zu bringen. Nicht nur, weil die innere Entwicklung der häretischen Bewegung dem widerspräche. Nein, schon die Ausgangspositionen sind so ungleichartig, daß die einzelnen Häretiker ein und dieselbe Frage ganz verschieden beantworten können. Trotzdem läßt sich eine gewisse tendenzielle Einheitlichkeit all ihrer Gedanken nachweisen.

Um davon ein Bild zu vermitteln, heben wir die typischen, zukunftsstrahlenden Gedanken heraus und bemühen uns, deren prinzipiellen Zusammenhang sowie ihre im Fortschreiten der Geschichte und in der Entfaltung der häretischen Bewegung begründete Entwicklung anzudeuten.

Ein Blick auf die soziale Stellung der Häretiker und ihrer Anhänger wird die Hintergründe ihrer ideologischen Differenzen und die vielfältigen Widersprüche und Verzweigungen ihrer Gedanken verständlicher machen. Wir finden, daß die italienischen Emigranten aus den verschiedensten Klassen und Schichten der Bevölkerung kommen. Neben Lelio und Fausto Sozzini, die aus einer vornehmen und begüterten sienesischen Familie stammen, ja neben dem römischen Adligen Francesco Betti, der in der Emigration vermutlich Bankgeschäfte betrieb, stehen andere, die in minder gesicherten Verhältnissen gelebt hatten und sich in der Fremde — etwa als Korrektoren — kümmerlich durchschlagen müssen, wenn sie nicht gar der öffentlichen Armenpflege zur Last fallen. Ebenso unterschiedlich ist in sozialer Hinsicht der Kreis beschaffen, an den die Häretiker sich wenden. In der Schweiz sind es vor allem die unteren Schichten des Bürgertums, Einheimische und zugewanderte Italiener, zumal Handwerker, aber — z. B. in Graubünden — auch Bauern, deren Anspruch auf Anteil an der Kirchenverwaltung die Häretiker gegen das besitzende Bürgertum unterstützen. In Polen und Siebenbürgen dagegen stehen die Häretiker im Dienste des Adels und der Magnaten, die hier die Reformation tragen und das Kirchenregiment in Händen halten. In ihrem Interesse ist z. B. Biandrata in Polen tätig. Während also einige in der Schweiz wirkende Häretiker ein Christentum der Armen und Unterdrückten lehren, und zwar im ausgesprochen politisch-sozialen Sinne gegen die Reichen und Mächtigen

gerichtet, bezeichnet Fausto Sozzini in Polen Geldbesitz und Zinsleihe als mit christlichem Lebenswandel vereinbar. Außer der sozialen Herkunft der Häretiker selbst haben gerade die sozialen und politischen Verhältnisse der Gastländer die Theorien der Italiener entscheidend beeinflußt und ihnen den jeweiligen geschichtlich-konkreten Gehalt gegeben.

Die tendenzielle Einheitlichkeit der ganzen Bewegung beruht zunächst nur auf einem abstraktem Prinzip, das der verschiedensten inhaltlichen Erfüllung zugänglich ist. Schon die humanistische Idee der innerweltlichen Größe und Würde des Menschen, jedes einzelnen Menschen, war unterschiedlich applizierbar. Unsere Häretiker, als Erben der Renaissance und des Humanismus, sind von dieser sehr allgemeinen Leitidee zutiefst durchdrungen. Nicht zuletzt ihr zuliebe verlassen sie ihr Vaterland und weigern sich auch in der Fremde, sich irgendeiner Autorität zu beugen und sich an irgendeine kirchliche Gemeinschaft zu binden. Während aber die italienischen Humanisten über eine unverbindliche, schein-philosophische Fassung des Gedankens des Wertes und der Schönheit der diesseitigen Welt und der Selbständigkeit des Menschen nicht hinauskamen (und an ihrer historisch notwendigen Zaghaftigkeit scheiterten), wagen es die Häretiker, diese Idee auf die christliche Lehre systematisch anzuwenden. Es sind zwei in gewissem Sinne miteinander verwandte und doch divergierende Tendenzen, die überall das Handeln und das Denken dieser Häretiker bestimmen. Die religiöse Freiheit des mehr oder minder fest in der natürlichen Welt stehenden Individuums soll auf zwei Wegen errungen und der für die Erlangung der Gnade allein maßgebliche Wille Gottes auf zwei Weisen erforscht werden. Zunächst durch verstandesgemäße Überlegungen, saubere Scheidung der Begriffe, vernünftige (ja teilweise schon historische, d. h. die geschichtlichen Umstände berücksichtigende) Interpretation der Bibel, die sich die Ergebnisse der Philologie (Lorenzo Valla!) zunutze macht. Man verwendet historisch-linguistische Argumente und achtet auf philologische Texttreue, um der Vernunft sichere Ansatzpunkte zu verschaffen bzw. die überall gegenwärtige Vernunft zur Entfaltung zu bringen und logisch herauszupräparieren. So werden die Dogmen der Kirche, wird das Verhältnis des Menschen zur religiösen Gemeinschaft und zum

Staat einer verstandesgemäßen Kritik unterzogen, und das in einer Weise, die Cantimori mit Recht „voraufklärungs-mäßig“ nennt (384). Hier bereitet sich „die Vereinfachung der religiösen Lehre zu einem Deismus und einem rationalistischen Naturalismus“ vor (388), die sich im 17. und 18. Jahrhundert dann vollendet.

Aber die scheinbar freie humanistische Vernunft, die es in Italien, wie wir sahen, für angebracht hielt, auf halbem Wege umzukehren und die bei den Häretikern trotz kühner Anläufe sich utopisch über-spannt und in abstrakten und abstrusen Konsequenzen sich selbst erstickt, ist nicht die einzige Quelle, aus der die Italiener schöpfen. Hinzu kommt eine gewisse von platonisch-neuplatonisch mystischen Ideen gespeiste Unterströmung, ein Illuminatentum und ein Inspirationsglaube: Vernünftigkeit beruht nicht vornehmlich auf beweisbarer, logischer Klarheit, sondern darauf, daß der Mensch erfüllt ist von einem eingeborenen oder sich emanativ in ihn ergießenden Wissen, so daß er aller empirischen Bestätigung und aller logischen Kontrolle entraten kann. In diesem Sinne versteht nur der Erleuchtete, der Inspirierte die Schrift recht und ist Religiosität ein „mystischer Aufschwung“ (274), dem kein Maßstab gerecht wird, ein unmittelbares Teilhaben an dem die Welt durchwirkenden göttlichen Logos, so daß alle sakramentale Kommunikation ent-behrlich wird.

Man wird nicht sagen können, die italie-nischen Häretiker seien Rationalisten ge-wesen, wohl aber, daß bei ihnen rationa-listische Ansätze vorhanden waren. Noch freilich ist die Vernunft hier mehr ein spekulatives als ein kritisches Vermögen, mehr kosmisches Prinzip als menschliche Geisteskraft. Und wo sie sich schon aus den Fesseln der neuplatonisierenden Spe-kulation befreit, bringt sie es höchstens zu einer Rationalisierung des Dogmas, ihr Weg führt immer von der Theologie zur philosophischen Weltbetrachtung, ohne daß sie jemals umgekehrt verführe und einen selbständigen, weltlichen Standpunkt beziehe. Nicht das, allerdings vorhandene, rationale Element ist das Ent-scheidende, sondern die Subjektivierung aller Denkinhalte und auch des Glaubens, die Ablehnung aller „Vermittlung“, der Anspruch, mündig zu sein und selbst ur-teilen zu wollen.

Keineswegs war alles, was die Häretiker im einzelnen vorzubringen wußten, neu und unerhört. Daß zum Beispiel der

Opfertod Christi lediglich ein Beispiel christlichen Lebens sei und zur Erlösung des Menschen wenig beitrage, hatten vor ihnen schon deutsche Wiedertäufer gelehrt. Und das Dogma von der Trinität hatte bereits Servet verworfen. Wenn sie den sakramentalen Charakter der Eu-charistie leugneten, durften sie sich auf Zwingli berufen. Nicht die Italiener sind es gewesen, die zuerst die Erwachsenen-taufe statt der Kindertaufe verlangten.

Diese ihre Glaubenssätze sind also nicht originell. Und auch darin stehen sie hinter dem deutschen, schweizerischen und niederländischen Täufertum zurück, daß es ihnen wenigstens in Deutschland und in der Schweiz nicht gelingt, von der Theorie zur revolutionären Aktion überzugehen. Dazu fehlten, nach dem Scheitern des Bauernkrieges und dem Zu-sammenbruch des Aufstandes von Münster, alle Voraussetzungen. Nur in Polen und Siebenbürgen vermögen sie eine breitere praktische Wirksamkeit zu entfalten, die ihren besonderen sozialen Akzent da-durch erhält, daß hier der Adel die Füh-rung der Reformation übernimmt.

Die Bedeutung der italienischen Häre-tiker liegt — von ihrer praktischen Tätig-keit außerhalb des deutschsprachigen Ge-bietes abgesehen — in der Hauptsache darin, daß sie das oppositionelle Ge-dankengut des Täuferturns in einer Zeit, wo dieses in Deutschland niedergeworfen war, trotz allem wachhielten. Alsdann darin, daß sie das, was bisher an ver-femten religiösen Ideen nur sporadisch und ohne Zusammenhang geäußert worden war, systematisch begründeten und als Ganzes zu fassen versuchten. Während aber das deutsch-schweizerisch-niederlän-dische Täuferturn dem Humanismus fern-gestanden hatte, durchsetzen die Italiener die täuferischen Lehren mit ihrem hei-mischen, humanistischen Gedankengut, um sie damit neu zu begründen.

Natürlich gehen sie damit auch über die Anschauungen der Reformatoren hin-aus. Anders als Calvin, sind die italie-nischen Häretiker, was die Stellung und die Möglichkeiten des Menschen in dieser Welt angeht, von einem ungeheuren Opti-mismus erfüllt. Sie lassen — auch gegen Luther — die Arbeit als unmittelbare Rechtfertigung des Menschen gelten. Sterblichkeit ist nicht mehr schlechthin das Wesen des Menschen, sondern er-wächst erst aus sittlichem Unwert. Sitt-liche Taten dagegen erwerben dem Men-schen — ganz im Sinne des Humanismus

-- die Unsterblichkeit, diesem *neuen* Menschen, der keine Erbsünde mehr kennt, der sich von Anfang an gerettet weiß und der, sofern er Inspirierter ist, das Reich Gottes -- im Unterschied zu manchem deutschen Wiedertäufer -- schon auf dieser Welt erwartet. Allerdings, die Auffassung der italienischen Häretiker von der Werkgerechtigkeit ist nicht eindeutig, aber die optimistischen, diesseitsfreudigen Stimmen überwiegen.

Dieselbe Hochschätzung der menschlichen Einzelpersönlichkeit und zum Teil auch denselben Optimismus beweisen sie dann in ihrer Erziehungslehre. Nach ihrer Meinung ist es notwendig, in der christlichen Religion erzogen zu werden, es genügt nicht, nur in ihr geboren zu sein. Das heißt, sie wollen, daß sich der junge Mensch die christliche Lehre bewußt aneigne (und erst dann getauft werde). Für Pucci z. B. ist die Erziehung ein intellektuell-moralischer Vorgang, der, zweckmäßig eingerichtet, geeignet ist, die im Menschen schlummernden guten Eigenschaften zu entfalten (Fausto Sozzini freilich, nicht mehr so optimistisch, zweifelt an der natürlichen Veranlagung des Menschen zum Guten). Jacopo Nardi erhebt „die Erziehung zum treibenden Motiv der Geschichte“, da besonders auf sie die „Verschiedenheit der Menschen und der menschlichen Gemeinschaften“ zurückgehe (96).

Es mußte aber die Tatsache, daß die Häretiker vornehmlich auf theoretischem Gebiet tätig waren und daß sie stets von ihren italienisch-humanistischen Voraussetzungen ausgingen, zugleich bedenkliche Folgen haben. Wenn ihre unbefangene und vernunftgewisse Denkungsart sie in vielem auch schärfer sehen ließ und ihre Gedanken der Zeit auch voraus-eilten, so waren die Zurückhaltung und das vorsichtige Zögern der protestantischen Kirchen geschichtlich doch nicht so abwegig, wie die Häretiker meinten. Denn der Kompromiß, den die Reformation lutherischer und calvinischer Richtung allerdings darstellt, war in der praktischen Auseinandersetzung mit den realen Mächten der Zeit geschlossen worden. Und die politisch-ethische Berechtigung des Einlenkens der reformatorischen Bewegung und ihrer relativen Abstraktheit bzw. ihrer Eingrenzung auf das religiös-theologische Feld konnte nicht absolut, sondern nur unter Berücksichtigung der konkreten Bedingungen richtig beurteilt werden. Nur wer sich, wie die Hä-

retiker, auf den Standpunkt einer abstrakten Theorie stellte, konnte das verkennen. Daß die Italiener sich mehr und mehr darin verrannten, die Reformation an den unhistorischen Konsequenzen ihrer häretischen Kardinalüberzeugungen zu messen, brachte sie nach und nach um alle tatsächlichen Wirkungsmöglichkeiten und isolierte sie in wachsendem Maße. Im Banne ihrer heimischen Verhältnisse stehend, sind unsere Häretiker daher nicht allein Optimisten, sondern auch Pessimisten, da nämlich, wo sie, die von Italien her keine protestantische Kirche kennen, die neuen Religionsgemeinschaften Deutschlands und der Schweiz mit der katholischen Kirche der Gegenreformation und der wieder auflebenden Inquisition auf eine Stufe stellen. Denn dieser ungeschichtliche Vergleich, in dem sich die Begrenzung ihres Gesichtskreises spiegelt, konnte nur zuungunsten der calvinischen und der lutherischen Kirche ausfallen und war geeignet, das Vorurteil zu bestärken, als sei jede Kirchenbildung überhaupt von Übel.

Ihre unermüdlich wiederholte These, jeder müsse nach seiner Überzeugung leben, jedem müsse es gestattet sein, seine Meinung, besonders zu religiösen Fragen, frei zu äußern, diese Forderung humanistischer Toleranz hatte sich (was die Tatsache der Emigration der Häretiker erhellt) nicht einmal in Italien selbst durchzusetzen vermocht. Um so weniger war sie den schweizerischen und deutschen Verhältnissen angemessen. Zwar blieb sie hier zunächst nicht völlig wirkungslos, zumal die Häretiker es verstanden, in Diskussionen ihre Ansichten mit Geschick nach und nach einfließen zu lassen, sie also zunächst „nikodemisch“ zu verbergen und sich als aufklärungsbedürftige, aber ehrliche Zweifler auszugeben. Aber diese Methode wurde bald durchschaut. Wenn die in die Enge getriebenen Italiener, aufgefordert, eine *confessio fidei* abzulegen, sich dem entzogen, bei ihren Zweifeln verharrten und polemisch feststellten, jedermann sei dem Irrtum ausgesetzt, so erreichten sie damit keineswegs, daß ihre Meinung durchdrang. Vielmehr sprang der Pfeil auf den Schützen zurück: ihre anfänglich positiv gemeinte tolerante Haltung verwandelte sich allmählich in einen „frommen Skeptizismus“ (172), und ihre Humanität diente ihnen in der Folge als bloß passives Schutzmittel gegen Unwissenheit und Unmenschlichkeit. Die utopische

Übersteigerung ihrer humanistischen Prinzipien trieb die häretische Bewegung in die Defensive und verurteilte sie zur Passivität. Dabei gab der Protestantismus Anlaß genug zu aktiverer Distanzierung. Man denke nur an die Verbrennung Servets in Genf und die Enthauptung Gentiles in Bern. Aber die Überzeugung der Häretiker, daß nicht Gewalt, sondern Liebe allein regieren müsse, schien einen Quietismus zu rechtfertigen, der sich dabei beruhigte, die Wahrheit werde sich schon von selbst Bahn brechen. Es ist diese extreme Innerlichkeit in Dingen des Glaubens und der Weltanschauung, die die Häretiker zu jenem oberflächlichen Vergleich zwischen der katholischen Ketzerverfolgung und der Behandlung von Dissidenten im protestantischen Lager verleitete, einem Vergleich, der schließlich den Schluß nahelegte, der Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus sei gar nicht so groß, beide seien gleich unduldsam, ja am Ende sei die katholische Kirche noch erträglicher, da sie nur äußere Unterwerfung fordere und einem gestatte, seiner Überzeugung im Innersten „nikodemisch“ treu zu bleiben. Angesichts der relativistischen Verallgemeinerung, alle Kirchen könnten irren, man solle daher ruhig in der katholischen Kirche verbleiben, nimmt es nicht wunder, daß einige Häretiker aus der zweiten, stärker isolierten Generation zum Katholizismus zurückkehren, dessen weltumfassende Organisation und spekulatives Dogma ihrer universalistischen und mystisch-metaphysischen Tendenz außerdem mehr entsprechen mußten als die weit nüchternere Lehre der protestantischen Landeskirchen. Nun war die wesentliche Sorge der Italiener nicht mehr, wie man für seine Überzeugung wirken, sondern wo man ihr ungestört in „innerer“ Freiheit bei äußerer Unterwerfung leben könne. Der sog. „Nikodemismus“, d. h. die Art, mit seiner wahren Meinung hinter dem Berg zu halten, anfangs als polemisches Mittel im Kampf gegen die alte und die neue Orthodoxie angewandt, um empfindliche Lehrsätze freimütig diskutieren zu können, sinkt hier zur quietistisch-relativistischen Rechtfertigung des Versagens herab. Derselbe Quietismus, dieselbe abstrakte „Innerlichkeit“ zeitigt bei dem späten Fausto Sozzini, der in Polen in den Kampf der Konfessionen und der öffentlichen Gewalten hineingerät, jene „asketische Gleichgültigkeit“ (403), jene „Unmenschlichkeit der rein in-

tellektuellen Logik“ (402) und den „arm-seligen Realismus“, den Cantimori tadelt (402).

Was aber wollen die Häretiker? Aus Gründen ihrer sozialen Orientierung, wie wir wissen, nicht die vom Staat geschützte Herrenkirche, wie sie in katholischer und protestantischer Form bestand, sondern die „heimliche Kirche“ (183), die keine organisatorische Formierung kennt, sondern sich an rein moralischer und gefühlsmäßiger Frömmigkeit genugsein läßt. Das ist das Ideal, das sich nicht nur von dem mittelalterlichen Wunschbild der „unsichtbaren Kirche“ durch eine tiefgreifende Subjektivierung der Glaubensgehalte unterscheidet, sondern auch nicht mit der „Innerlichkeit“ des Luthertums gleichgesetzt werden kann. Denn Luthers Trennung von innerem (religiösem) und äußerem (bürgerlichem) Leben ist als Reflex der besonderen deutschen Situation und als Ausdruck der sozial-ökonomischen Schwäche des deutschen Bürgertums von vornherein da (ja noch bis über Kant hinaus lebendig). Dagegen stellt die Beschränkung der italienischen Häretiker auf gefühlsmäßig-moralische Frömmigkeit zunächst eine Konsequenz der Hochschätzung dar, die der italienische Humanismus der natürlichen Welt und dem sittlich autonomen Menschen entgegenbrachte; sie bedeutet keinen grundsätzlichen Verzicht auf Realisierung ihrer Ideen. Die Häretiker wenden sich damit alsdann polemisch gegen die vom Katholizismus wie vom Protestantismus betriebene Verstaatlichung des persönlichen Glaubens. Darin ist also implizite die Aufhebung des Primats der Transzendenz sowie die Forderung enthalten, Kirche und Staat zu trennen. Und erst unter den eigentümlichen Bedingungen, unter denen die Italiener in der Emigration auftreten müssen, verwandeln sich diese ursprünglich progressiven Ziele in unfruchtbare Mittel der Notwehr, werden die Häretiker in eine Position extremer subjektivistischer „Verinnerlichung“ abgedrängt.

In der Tat plädieren die Häretiker anfangs für eine Trennung der staatlichen von der religiösen Autorität, wie sie vor Thomas Morus bereits im 15. Jahrhundert der polnische Schriftsteller Jan Ostroróg verlangt hatte, dessen Enkel Jacob und Stanislaus Ostroróg dann die Reformation in Polen fördern. Die weltliche Obrigkeit, so wollen es die Häretiker, soll alle Konfessionen dulden (ein Grundsatz, der um die Mitte des 16. Jahrhunderts in

Siebenbürgen Gesetzeskraft erhält) und sich keinesfalls in die inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften (Verfolgung von Ketzern!) einmischen. Denn ein Verstoß gegen die Gebote der Kirchen sei kein Vergehen gegen die bürgerlichen Gesetze. In den ersten Jahren ihrer Wirksamkeit, als sie sich in der Schweiz gegen die staatlichen Behörden und die calvinische Kirche zunächst behaupten zu können meinten, gehen die Häretiker sogar so weit, überhaupt alle politische Gewalt als unchristlich zu verdammen. Je mehr sie jedoch ihre praktische Unterlegenheit einsehen müssen, desto kleintümlicher werden ihre Forderungen. Fausto Sozzini kapituliert schließlich in Polen völlig: er verneint das Widerstandsrecht der Gläubigen gegen den Staat, auch da, wo es sich um die Verteidigung des eigenen Glaubens handelt.

Daß dann Fausto Sozzini die mystisch-spekulativen Momente ausschaltete (freilich auch den Rationalismus einschränkte) und die Erfahrung, deren Quellen aber für ihn die Wirklichkeit des Lebens und die Bibel bilden, stärker heranzog (er weist z. B. die Lehre von der Naturreligion mit dem Argument ab, die Erfahrung im neu entdeckten Amerika habe gezeigt, daß der Mensch nicht von Natur aus religiös sei, sondern alle Religion auf Offenbarung beruhe, S. 337), hat den Prozeß der ideellen Selbstauflösung der häretischen Bewegung nicht mehr aufhalten können, hat ihn, im Gegenteil, vielleicht noch beschleunigt. Denn wenn Fausto Sozzini in dogmatischen Fragen auch nicht kosmisch-mystisch, sondern historisch denkt, so schneidet er sich doch dadurch, daß die Offenbarung stärker in den Vordergrund rückt und den Rationalismus zurücktreten läßt, die Möglichkeit ab, in praktischen, religiös-politischen Fragen mit Entschiedenheit und der historischen Situation gemäß zu urteilen, und versinkt so in einem „armseligen Realismus.“

Aber mag auch die häretische Strömung der italienischen Emigranten mit Fausto Sozzini zu Ende gehen und von seinen Nachfolgern in legalere Bahnen geleitet werden, das große Thema „Vernunft“ war angeschlagen. Die Ratio brauchte nur aus der mystischen Umhüllung herausgelöst und von der mechanischen Starrheit befreit zu werden. Die Gedanken der Freiheit und der Toleranz waren in halbwegs geschlossener, systematischer Form auf die christliche Lehre angewandt, und es war der Versuch gewagt, den Glauben an

die Würde des Menschen und des Lebens in der natürlichen, immanenten Welt der menschlichen Gesellschaft mit dem Glauben an Gott (einen freilich pantheistisch bzw. moralistisch-deistisch aufgefaßten, also nicht mehr absolut transzendenten Gott) zu vereinbaren. Das heißt, die große Auseinandersetzung des Humanismus mit der christlichen Religion, in Italien selbst nicht zustande gekommen, war von italienischen Humanisten außerhalb der Grenzen ihres Vaterlandes eingeleitet worden. Das ist das historische Verdienst dieser Männer.

Dabei kann die utopische Seite ihrer häretischen Gedankenwelt, zumal ihr mit dem Optimismus widerspruchsvoll verbundener Skeptizismus, nicht übersehen werden. Denn wenn man „die Reformation als eine revolutionäre Bewegung betrachten will, so bedeuten dieser Skeptizismus und seine Äußerungen das gefährlichste Phänomen im revolutionären Prozeß. Der Radikalismus jener Männer machte den Weg frei für die Konnivenz den Vertretern der Tradition gegenüber: nicht allein durch seinen rationalistischen Skeptizismus, der sich aus der Kritik an den verehrten Dogmen und aus der Behauptung einer Suprematie der Vernunft auch in religiösen Fragen ergab, sondern auch durch einen viel gefährlicheren und hinterhältigeren Skeptizismus, der das, was man nun in der Wirklichkeit gewonnen hatte, entwertete im illusorischen Licht eines vollkommenen und unerreichbaren Ideals, auf Grund einer Utopie, und dadurch erwies sich jener Radikalismus als eigentlich reaktionär“ (144). Die Häretiker waren drauf und dran, mit ihrer „Berufung auf die Treue gegen die abstrakt verstandenen Ursprungsmotive“ der Reformation die „Integrität und die konkrete geschichtliche Wirkung“ dieser „revolutionären Bewegung“ zu untergraben (319).

Wir haben es vor allem dem feinen und immer um Gerechtigkeit bemühten historischen Verständnis des Autors zu danken, daß wir heute dieses Kapitel der europäischen Geschichte des 16. Jahrhunderts in seinen Einzelheiten besser verstehen. Cantimori bezeichnet sich im Vorwort zur deutschen Ausgabe seines Buches (S. V) als einen Italiener, der „herangewachsen war im Kreise mazzinischer und republikanischer Schultradition und Bildung“, wo man „dem monarchischen Regime und der katholischen Tradition feindlich gegenüber“ stand (der

Vater des Verfassers, Carlo Cantimori, ist ein bekannter Mazzini-Forscher und Mitorganisator der linksstehenden Republikanischen Partei). In der Tat ist das Buch im Geiste des fortschrittlichen italienischen Bürgertums der Mazzini-Zeit geschrieben. Nur an wenigen Stellen überschreitet das historische Verstehen vielleicht seine Grenze (Überbetonung der revolutionären Rolle der Reformation). Im ganzen hat sich die Mazzinische Schultradition günstig ausgewirkt.

Schwerer wiegt und ernsthaftere Kritik erheischt ein anderer Mangel, den der Verfasser, als er sein Werk für die deutsche Ausgabe erneut durchsah, selbst erkannt hat. Er sagt darüber, daß seine Darstellung „eine gewisse Inkongruenz aufweise: des öfteren hat die doppelte Sorge des ‚Ideenhistorikers‘ und des ‚Historikers einer oder mehrerer Menschengruppen‘, d. h. die philosophiegeschichtliche und die sozialgeschichtliche Bemühung dazu geführt, daß in der Darstellung und in der Behandlung der Dinge von zwei verschiedenen Gesichtspunkten ausgegangen wurde. Oft war die Versuchung allzu groß, die so schwierigen Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen den Menschengruppen etwas zu vernachlässigen zugunsten der so viel leichteren Beziehungen zwischen Ideen und Lehren“ (S. VI). Wir nennen nur ein Beispiel: sicherlich betont der Verfasser den Einfluß Lorenzo Vallas auf die häretische Bewegung, d. h. die Bedeutung des philologisch-textkritischen und sprachlich-begrifflichen Elemente, zu stark, während auf der anderen Seite die soziale Bedingtheit und Bindung des Denkens der Häretiker zwar nicht vernachlässigt, aber zu sporadisch und ohne ausreichenden Zusammenhang behandelt wird.

Es wäre auch zu wünschen, daß der Verfasser bei einer Neubearbeitung seines Werkes das deutsche, schweizerische und niederländische Täuferum, an dessen Wirksamkeit die Italiener doch faktisch anknüpfen, stärker heranzöge, als das bisher geschehen ist. Nicht nur würde dadurch das Gesamtbild sehr gewinnen, sondern es würde sich wahrscheinlich auch mancher Einzelakzent ein wenig verschieben.

Dessen ungeachtet ist aber der Wert des Werkes, so wie es vorliegt, unbestritten. Wer gerecht wägt, wird anerkennen müssen, daß das Positive an Cantimoris Arbeit den Ausschlag gibt und ihr ihren Platz in der wissenschaftlichen Literatur

sichert. Und die deutsche Wissenschaft wird Werner Kaegi die gut lesbare Übertragung zu danken wissen.

Joachim Krueger (Berlin)

Thure von Uexküll: Der Mensch und die Natur. Sammlung Dalp, Franke Verlag, Bern 1953.

Unter dem Vorwand einer Neubelebung der Naturphilosophie bietet das vorliegende Buch ein Konglomerat zahlreicher reaktionärer Auffassungen der imperialistischen Gegenwart. Eine andere Bedeutung kann der neovitalistischen Richtung, zu der der Verfasser gehört, nicht zugeschrieben werden.

Uexküll will eine vorgebliche Spaltung von Mensch und Natur überwinden. Diese Empfindung einer Entfremdung gilt aber nicht für den Menschen schlechthin. Sie betrifft nur das bürgerliche Individuum in der absteigenden Phase der bürgerlichen Gesellschaft. Die Naturphilosophie am Anfang des 19. Jahrhunderts war eine Ergänzung des zunächst geringen Wissens durch Phantasie. Sie tendierte immerhin auf Wissenschaft hin. Was der Mediziner Uexküll Naturphilosophie nennt, ist subjektiver Idealismus und Agnostizismus. Die Medizin kann aus ihr keinen Nutzen ziehen, und der Anspruch, Allgemeines über die Naturwissenschaft auszusagen, entfällt für die anderen Disziplinen erst recht.

Konkrete naturwissenschaftliche Tatsachen benutzt Uexküll nur gelegentlich, um an sie seine Überlegungen anzuknüpfen. Das einzige wiederholt angeführte Argument bezieht sich auf die Attrappenversuche von Lorenz. Mit ihnen soll nachgewiesen werden, daß für jedes Lebewesen nur eine schematisierte, eingeschränkte Umwelt besteht, die es an wenigen Merkmalen Genüge sein läßt. Uexküll überträgt nun die Welt der bedingten Reflexe der Tiere uneingeschränkt auf den Menschen. Daß damit bereits eine Erniedrigung des Menschen verbunden ist, die an den wesentlichen Unterschieden von Tier und Mensch vorbeigeht, scheint ihm gerade recht zu sein. Der Mensch unterscheidet sich indessen vom Tier neben anderem gerade dadurch, daß er sein Leben nicht einfach aus Attrappenreflexen gewinnt. Uexküll imponiert es, daß nestjunge Vögel die Schnäbel schon aufsperrten, wenn Schatten in der Größe der Muttervögel sich dem Nest nähern,

daß bei Sättigung der Reflex aber nicht ausgelöst wird. Es wäre sicher fruchtbarer gewesen, wenn Uexküll sich mit Pawlow beschäftigt hätte, anstatt an die Lorenzischen Attrappenversuche eine Kette von Mystifikationen anzuschließen.

Pate des Neovitalismus ist die Lebensphilosophie. Uexküll spricht von dem Primat der Lebensfunktionen (a. a. O., S. 19), isoliert sie von der Materie und sucht vor den Problemen, die die Wissenschaft stellt, Zuflucht im Irrationalen. Er erklärt den Rang der naturwissenschaftlichen Entdeckungen für fragwürdig (a. a. O., S. 6). Er sucht Ziel und Maß für menschliches Handeln und Streben, empfindet jedoch die Verstandesarbeit als Umweg (a. a. O., S. 7). Kurzschlußdenken aber, so zeigt sich hier deutlich, führt nicht schneller zum Ziel. Mit der Eliminierung des Verstandes fallen bereits die elementaren Grundfunktionen, durch die wissenschaftliche Überlegungen überhaupt erst möglich sind. Uexküll sucht in den „Stand der Unschuld“ zurückzufallen (a. a. O., S. 8). Symptomatisch ist für die aus ihm sprechende Haltung der modernen dekadenten Intelligenz des Bürgertums, daß sie sich aus dem Mitvollzug des Lebens ausgeschaltet vorkommt. Das Fragen nach einer solchen Welt, wie Uexküll sie sich vorstellt, führt nicht zu dem von Dilthey berufenen „Leben“ zurück.

Uexküll spricht von Fremdsein in der Welt. Entfremdung aber ist in diesem Zusammenhang nichts anderes als die Tatsache, daß die Intelligenz als bürgerliche sich nicht mehr entwickelt, sondern ihre „Wirkwelt“ vor unseren Augen verliert. Zu einem Mitvollzug gelangt sie nur zurück, wenn sie sich auf das Wachsende orientiert oder wenigstens Anschluß an es zu gewinnen sucht. Die Widersprüche der heutigen Welt zeigen sich in einer seltsamen Fehleinschätzung der eigenen Konzeption. Uexküll verachtet die Tätigkeit des Menschen, durch die wir die Natur „nach unseren Wünschen verändern können“ (a. a. O., S. 8). Er sucht eine Natur, in der die Beziehung auf den Menschen ausgeschaltet ist (a. a. O., S. 9).

Die tätige Verbindung von subjektivem Verstand und materieller Welt, die zu objektiver Erkenntnis führt, lehnt der Irrationalismus selbstverständlich ab. Die Zivilisationsfeindlichkeit imperialistischer Ideologie taucht nicht allein in Atombombendrohungen auf, sondern führt zu einer Degradierung der Technik,

deren gesellschaftliche Wirkungen für eine altgewordene Gesellschaft unherrschbar wurden. Die Behauptung, die Natur nach eigenen Maßstäben sprechen zu lassen, kontrastiert mit den philosophischen Auffassungen, die auch bei Uexküll auf Berkeley, Hume und die idealistische Seite Kants sich stützen (a. a. O., S. 135). Damit ist der Zugang zu den entscheidenden Erkenntnisproblemen verschüttet. Erkennbarkeit der objektiven Welt und Mißbrauch ihrer Gesetze sind nicht nur für Uexküll, sondern für zahlreiche andere intellektuelle Menschen der bürgerlichen Welt nicht mehr auseinanderzuhalten. Der modernen Physik gelingt ein Aufdecken kompliziertester Bewegungsformen der Materie, sie bietet aber auch bisher ungeahnte Möglichkeiten des Mißbrauches. Uexküll folgert daraus (a. a. O., S. 161), daß damit der Maßstab für richtig und falsch überhaupt schwinde. Er sieht nicht den Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und den gesellschaftlichen Bedingungen, die den Rahmen ihrer Ausnutzung bestimmen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn Uexküll das Verhältnis von Natur und Mensch subjektiviert und die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Naturwissenschaft als Wissenschaft innerhalb der bürgerlichen Gedankenwelt weiter auszuhöhlen trachtet. Er spricht von einer Erschütterung der Fundamente, die für den Menschen zwischen 1600 und 1900 entstanden (a. a. O., S. 13).

In der Gesellschaft schwinden sie tatsächlich. Diesen objektiven Verfall auf die objektive Entwicklung der Wissenschaft zu projizieren, ist ebenso gesellschaftlich bedingt, nicht aber tatsächlich Krise der Wissenschaft selbst. Bei Uexküll kommt ein subjektiver Zerfall der Umwelt theoretisch zum Ausdruck (a. a. O., S. 93 und S. 145). Er vermerkt damit einen objektiven Prozeß, ohne ihn rational richtig zu begreifen. Dabei kommt es zu seltsamen Verzerrungen und Bewußtseinspaltungen. Biologische Funktionen werden als Spielregeln angesehen. Er findet für sie keinen besseren Vergleich als die Spielregeln des Fußballspieles, in der „die einzelnen Spieler zu einem Gesamtgeschehen“ (a. a. O., S. 18, 17) zusammengefaßt werden. Alle Arten von Verhaltensweisen sollen zur gleichen Kategorie gehören. Uexküll bestreitet zwar nicht das Vorhandensein einer Art Spezifik. Da jegliche Objektivierung der Erkenntnis abgelehnt wird, bleibt zu ihrer

Deutung nichts anderes als die Flucht in den Subjektivismus (a. a. O., S. 158/9, 165). Neu ist es nicht, wenn Uexküll die Bewegung von der Wärme trennt. Die Subjektivierung der Sinneswahrnehmungen ist eine der ursprünglichsten Methoden, mit denen sich der philosophische Idealismus der Materialität der Welt entziehen möchte (a. a. O., S. 16). Da Uexküll Wesen und Sinn des Menschen als unklarer denn je geworden empfindet (a. a. O., S. 27), sieht er überall Divergenzen zwischen allen nur möglichen Forschungsbereichen und erhebt sie zum Prinzip.

Entgegen seiner ursprünglichen Behauptung über die Verbindung von Natur und Mensch durch die Technik und seiner Sehnsucht nach reiner Natur, erklärt er schließlich, es müsse ein „Ziel“ vorhanden sein, das einen „Ausschnitt“ entwirft. Mit ihm entstehe erst die Möglichkeit, das, „was als Moment einer Wirklichkeit auftreten kann“ (a. a. O., S. 167), zu erfassen. Dementsprechend werden bei Uexküll Raum, Zeit und Kausalität als Denkschemata aufgefaßt, als Anschauungsformen, wenn die Terminologie von dem Subjektivismus, von der idealistischen Seite Kants, auch weit abweicht. Im Sinne Humes wird vor allem die Objektivität der Beziehungen zwischen den Dingen geleugnet. Da diese jedoch auch in der Naturwissenschaft wesentliche Gegenstände der Untersuchung sind, bietet sich von dort her eine Quelle irrationalistischer Spekulationen an.

Uexküll definiert Kausalität als Wirkung von gleichem auf gleiches. Daraus folgert er, daß jedes Entstehen von Neuem grundsätzlich dem kausalen Zusammenhang enthoben ist. Er verwendet den Ausdruck „Umschlagen“ für Veränderungen, in denen Neues entsteht. Er wandelt damit den Agnostizismus Humes in einer besonderen Weise ab. Die Welt der Erscheinungen wird in Schichten eingeteilt, zwischen denen keine Zusammenhänge bestehen, und so das Auftreten von Neuem, das er nicht zu leugnen imstande ist, irrationalisiert.

Um den belletristischen Charakter einer solchen Argumentation zu unterstreichen, beruft Uexküll sich ausdrücklich auf Rainer Maria Rilke (a. a. O., S. 174/5). Beachtenswert ist nur, daß Uexküll überhaupt den Sprung als typische Erscheinung des Entstehens vermerkt. Da der subjektive Idealismus keinen objektiven Entwicklungsprozeß verstehen kann, muß notwendig ein Bruch in der rationalen

Beweisführung die Folge sein. Eine ähnliche Unfähigkeit, mit Problemen fertig zu werden, zeigt sich in der Besprechung des Verhältnisses vom Ganzen aus Teilen und Elementen. Uexküll verbindet dabei Gestaltpsychologie mit einer Ganzheitsphantasterei, über die sich schon Hegel lustig gemacht hat. Daß Teile keine selbständigen Elemente eines Ganzen sind und nicht unabhängig existieren können, empfindet Uexküll als Mysterium. Er vermerkt, daß Organe des menschlichen Körpers im Prinzip nach dem Zerfall des Organismus nicht isoliert weiterbestehen können. Die Unfähigkeit, dialektische Probleme formallogisch zu lösen, zeigt sich an solchen Überlegungen.

Uexküll springt dabei von biologischen Problemen auf gesellschaftliche. Das Gleichgewicht innerhalb des Pflanzen- und Tierbestandes einer Landschaft sieht er nicht anders als eine Landschaft, in die der Mensch mit seinem gesellschaftlichen Handeln eingreift. Auf der einen Seite grenzt Uexküll ab, wo Übergänge und Zusammenhänge bestehen; auf der anderen verbindet er, wo qualitativ andere Gesetze wirksam geworden sind. In der Biologie und Zoologie bedeutet das organische Ganze das Resultat eines Entwicklungsprozesses, in dem Neues entstand. Das Ganze ist eine qualitative Besonderheit. Zu ihm verhalten sich die Teile als quantitative Elemente, die zur Struktur des Ganzen notwendig sind. Die Organe besitzen zwar spezifische Form. Sie sind jedoch Produkte einer langen Differentiationsreihe, die genetisch bis in die Welt der Protozoen zurückführt. Wenn Uexküll vom Teil verlangt, daß er eigentlich selbständig sein müßte, und sich wundert, daß dem nicht so ist, so zeigt sich vornehmlich der Mangel in der Betrachtungsweise. Die Versteppung von Landschaften, auf die er an anderer Stelle zu sprechen kommt, liegt jedoch in einer anderen Ebene der Wirklichkeit. Zerstörung des Gleichgewichtes von Landschaften erfolgt in der menschlichen Gesellschaft nicht deshalb, weil der Mensch ungenügend die Beziehung von Teil und Ganzem betrachtet. Die Geschichte lehrt, daß spezifische Gesellschaftsformationen solche Ergebnisse bedingen; andere jedoch, die fortschrittlich sind wie die sozialistische, die Kraft des Menschen zur Beherrschung der Natur in Bewegung setzen.

Uexküll ist Naturwissenschaftler. Insofern er Mediziner ist, kann er sich nicht

ausschließlich mit Phänomenen des Bewußtseins abgeben. Außerdem lebt der Organismus weder von der Psyche noch im luftleeren Raum. Aus diesem Grunde sieht sich Uexküll im Gegensatz zu seinem subjektiven Idealismus veranlaßt, immer wieder auf eine sogenannte Vorwirklichkeit zurückzukommen (a. a. O., S. 25, 142, 170, 246, 247). Seine Sympathie für Berkeley und Hume treibt ihn zwar dazu, die Welt aus einem von Verstand entleerten Bewußtsein zu konstruieren. Als Naturwissenschaftler muß er die Existenz der Natur vor dem Bewußtsein anerkennen. Es ist ein nur widerwillig zugegebenes, von der Außenwelt erzwungenes Zugeständnis. Die Natur läßt sich selbst in einer bürgerlichen Naturphilosophie im Zeitalter des Imperialismus nicht ausklammern. Selbst die mystifizierende Spekulation muß ihr Rechnung tragen. Die Brüchigkeit der Basis, auf der sie sich entfaltet, spiegelt sich in der Aufspaltung in immer neue Seinsbereiche wider, durch die die wirkliche Erkenntnis auch in der Naturwissenschaft immer mehr gehemmt wird.

Hermann Ley (Dresden)

Karl Britten: John Stuart Mill. Penguin Books, London 1953.

J. St. Mill ist immer ein Rätsel für die Kommentatoren gewesen. Reformliberale betrachten ihn als einen Propheten der allmählichen Emanzipation der Arbeiterklasse. Überzeugte Konservative und Marxisten sind sich darin einig, ihn als einen Erzanhänger des Systems des Privateigentums und des Besitzes zu betrachten. Mill ist besonders von seiner eigenen Zeit beschuldigt worden, ein freidenkender Ungläubiger zu sein, andere wieder bezeichneten ihn als klugen Verteidiger der Theologie und der Teleologie. Zu seinen Lebzeiten klagten seine utilitaristischen Freunde, daß er seine Prinzipien an den Idealismus Coleridge's Prägung auslieferte, während die Männer an der Spitze der aristokratischen und romantischen Reaktion ihn paradoxerweise als einen jener geschäftigen Philosophen angriffen, die aus der Doktrin von der Glückseligkeit der größten Zahl einen Fetisch machten. Mill ist eine Gestalt, die einfühlsame Analyse verlangt, nicht mechanistische Platteheiten a priori.

Ein Buch, das die soziale und philosophische Grundlage der Millschen Ziel-

setzung nicht deutlich zu machen versteht, wird notwendig gegenüber vielen Problemen versagen. Dies ist unglücklicherweise mit der gelehrten Studie Karl Britten's der Fall. Die Elemente der Millschen Philosophie sind gut umrissen, aber, nachdem dies einmal getan ist, sind wir einer Lösung der Probleme, an denen bereits Mills romantischer Utilitarismus krankte, nur wenig näher.

Es ist klar, daß Britten eine natürliche Begabung für Logik und Ontologie hat. Darum kann man auch in den Kapiteln, die von diesen Seiten des Millschen Denkens handeln, die schärfste Analyse finden. Besonders bemerkenswert ist die Darstellung, die der Autor von Mills Konzeption der Beziehung zwischen Wissenschaft und Methode und den Prozessen der Induktion und Deduktion gibt. Seine erklärende Erläuterung, daß „Mill hoffte, für seine Zeit das zu tun, was Locke für das 18. Jahrhundert getan hatte, nämlich eine grundlegende Untersuchung über die Quellen unseres Wissens anzustellen“, ist gewiß ein Leitfaden für jeden, der in das Labyrinth von Mills Logik eindringt.

Nichtsdestoweniger könnte man sich eine schärfere Kritik des nur wenig verschleierte Atomismus wünschen, der mehr dazu diene, Mills „Logik der Erfahrung“ zu einer empiristischen Ordnung der Empfindungen zu machen als zu einer Methode der Erklärung der materiellen Welt der Bewegung.

Die Untersuchung der Millschen Ansichten über Politik und Ethik wird im luftleeren Raum unternommen. Das erklärt wahrscheinlich die Bereitschaft des Autors, Mill so hinzunehmen, wie er dem oberflächlichen Betrachter erscheint, eine Art der Stellungnahme, die zwar darauf berechnet ist, seine Verworrenheiten zu verarbeiten, aber dabei keine davon wirklich ausrottet. Wo der Autor sich von einer akademischen Textanalyse löst, macht er vernünftige Beobachtungen, wie die Betonung der Unterschiede zwischen Mill, seinem Vater James und den übrigen Utilitaristen. Gerade so, wie die Aristokratie einen politischen Kompromiß mit der ehrgeizigen Mittelklasse erwirkt hatte, brachte Mill einen ideologischen Kompromiß zwischen den Utilitaristen, die nach bürgerlichen Zielen strebten, und der romantischen Bewegung zustande, die von einer Aristokratie genährt wurde, welche nicht anerkennen wollte, daß ein ererbtes Vermögen im

19. Jahrhundert den Vorrang vor einem ererbten Titel hatte. Wäre Britten über die Feststellung dieser Verbindung zwischen Wordsworth, Coleridge und Mill nun zu einer Untersuchung der sozialen Motivierungen hinter dieser intellektuellen Wiederannäherung hinausgegangen, so wären seine Beweise in bezug auf Mill, den romantischen Utilitaristen, weit stärker gewesen. Wie die Dinge liegen, können wir Britten dankbar sein für die Aufmerksamkeit, die er dieser allgemein sehr vernachlässigten Quelle, der Philosophie vom Menschen des jüngeren Mill, schenkte. Der Autor hätte gut daran getan, seine selbständigen Schlußfolgerungen weiter zu verfolgen, anstatt, um sicher zu gehen, zu Mills Texten zurückzueilen. Eine kühnere Behandlung, die die reichen Fundgruben der historischen und geistigen Materialien erschlossen hätte, wäre sowohl für den Laien als auch für den Gelehrten von größerem Wert gewesen.

In diesem Zusammenhang ist es angebracht, das Vorwort des Herausgebers Professor A. J. Ayer zu diesem und zu allen anderen Bänden der Penguin-Serie

über Philosophiegeschichte zu erwähnen. Ayer behauptet versöhnlich, daß diese „Serie nicht dazu bestimmt sei, den Standpunkt irgendeiner philosophischen Schule wiederzugeben oder ihre Ansichten zu fördern“. Tatsache ist jedoch, daß jeder Band in dieser Serie, von Stuart Hampshire „Spinoza“ über W. B. Gallies „Pierce und der Pragmatismus“ und G. J. Warnocks „Berkeley“ bis zu dem vorliegenden Werk eine ausgesprochene, wenn vielleicht auch unbewußte, positivistische Richtung widerspiegelt. Im Ergebnis versagen die Verfasser alle darin, die großen Philosophen vergangener Zeiten in einen sozial sinnvollen Zusammenhang zu stellen. Die positivistische Gruppe der Autoren ist eifrig bestrebt, die Geschichte der Philosophie auf die Geschichte komplizierter sprachlicher Probleme zurückzuführen. Selten nehmen sie bei der textlichen Analyse die Gelegenheit wahr, dem Leser eine Vorstellung von dem jeweiligen Beitrag eines Denkers zum Erbe der humanen Ideen und Ideale zu geben.

Irving Louis Horowitz (Großbritannien)

KORRESPONDENZ

In Heft 4 des Jahrganges II/1954 der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ (S. 961 f.) bespricht *Manfred Hertwig* in wohlwollender und anerkennenswert eingehender Weise mein im Aufbau-Verlag erschienenenes Buch „Zu einigen Fragen der marxistischen Philosophie“. In einer wichtigen Frage gerät er dabei jedoch leider auf bedenkliche Irrwege. Da es sich hier um eine Frage handelt die endgültig einwandfrei geklärt wurde, darf die von Hertwig vertretene irrige Auffassung nicht unwidersprochen bleiben, schon deshalb nicht, weil sie im Grunde genommen auf die Behauptung hinausläuft, die moderne Physik habe die Anschauung Lenins über Energie und Masse widerlegt.

Hertwig wendet sich gegen meine Behauptung, daß weder Masse noch Energie ohne Materie als Träger existieren könnten. Um zu zeigen, welcher „Unsinn“ das sei, vergleicht er meine Behauptung mit dem Satz: „Weder Äpfel noch Birnen können ohne Obst als Träger existieren.“

Dieser Vergleich hinkt. Sowohl Apfel als auch Birne sind selbst Obst, und darum wäre es tatsächlich unsinnig, für sie

noch „Obst“ als „Träger“ von ihnen zu suchen. Aber weder Masse noch Energie sind selbst Materie. Kein Geringerer als Lenin hat den Irrtum entlarvt, der darin liegt, die Masse, die eine bloße *Eigenschaft* der Materie ist, mit der Materie zu verwechseln.¹ Daß aber eine Eigenschaft der Materie nicht ohne Materie als Träger existieren kann, liegt auf der Hand. Was das Verhältnis von Energie und Materie betrifft, so hat Lenin sogar ausdrücklich Ostwald deshalb verhöhnt, weil dieser leugnete, daß die Energie nicht ohne Träger (Materie) existieren kann.² Hertwigs Auffassung, die moderne Physik habe bewiesen, daß Masse und Energie besondere *Erscheinungsformen* der Materie, also selbst Materie seien, wie Pflaumen und Birnen Obst sind, besagt also, daß Lenins Auffassung sowohl in bezug auf die Masse als auch auf die Energie durch die moderne Physik widerlegt worden sei. Völlig gegenstandslos ist Hertwigs Vorwurf, daß es für Stern „Materie als solche“ gebe. Nirgendwo

¹ Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus, Moskau. 1947, S. 275.

² Lenin, a. a. O., S. 287.

spricht Stern von einer „Materie als solcher“. Wenn er betont, daß es weder Masse noch Energie ohne Materie geben könne, so wird damit nicht geleugnet, daß diese Materie selbstverständlich nur in konkreter Form, z. B. als Stein, als Atomkern, als Elektron, Meson usw. existieren kann. Alle unsere Klassiker stellen in ähnlicher Weise fest, daß es keine Bewegung ohne Materie geben kann.

Wenn Hertwig dabei von einem Rückfall Sterns in seinen „alten Fehler“ spricht, so bezieht sich das wohl auf die Diskussion, die seinerzeit zwischen Klaus Zweiling und Stern stattgefunden hat. Hertwig meint also, daß damals Zweiling recht hatte, der erklärte, die moderne Physik habe bewiesen, daß Energie Materie sei. Hertwig weiß wohl nicht, daß Zweiling selbst bald darauf, wenn auch in sehr gewundener Art, zugeben

mußte, daß seine Formulierung falsch war. Und noch weniger beachtet Hertwig die Tatsache, daß im „Bolschewik“³ ein Artikel veröffentlicht wurde, in dem gezeigt wird, daß die Auffassung, Energie sei Materie, eine idealistische Irrlehre darstellt. Dieses Übersehen ist um so verwunderlicher, als Stern sich in seiner Arbeit auf diesen Artikel des „Bolschewik“ beruft.

Es scheint, daß Hertwig durch die Tatsache irregeführt wurde, daß verschiedene Sowjettheoretiker die Auffassung vertreten, daß es *zwei Arten der Materie* gebe, und zwar *Stoff und Feld*. Hier kann auf diese Theorie nicht näher eingegangen werden. Es genügt jedoch, darauf hinzuweisen, daß keiner dieser Theoretiker behauptet, Masse oder Energie seien Materie. Victor Stern (Kleinmachnow)

³ „Bolschewik“ 1951., Nr. 6.

EINGEGANGENE BÜCHER UND SCHRIFTEN

Below, P. T.: Über den primären Charakter der Materie und den sekundären Charakter des Bewußtseins. Aus dem Russischen übersetzt von Nikolai Stscherbina. Dietz Verlag, Berlin 1955, 75 Seiten.

Cohn, Jonas: Wirklichkeit als Aufgabe. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Jürgen v. Kempksi. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1955, 363 Seiten.

Freytag gen. Löringhoff, Bruno Baron von: Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik. Urban-Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe, Band 16. Herausgegeben von Fritz Ernst und Karl Gutbrod. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1955, 224 Seiten.

Hartmann, Nicolai: Kleinere Schriften. Bd. I Abhandlungen zur systematischen Philosophie. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1955, 318 Seiten.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Ästhetik. Mit einem einführenden Essay von Georg Lukacs. Herausgegeben von

Friedrich Bassenge. Aufbau-Verlag, Berlin 1955, 1174 Seiten.

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1955, 171 Seiten.

Stalin, J. W.: Werke, Band 13, Juli 1930 bis Januar 1934. Dietz Verlag, Berlin 1955, IX und 372 Seiten.

Stern, Victor: Raum, Zeit, Bewegung im Lichte der modernen Naturwissenschaft. Aufbau-Verlag, Berlin 1955, 105 Seiten.

Winter, Eduard: Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Hussitischen Tradition. Akademie-Verlag, Berlin 1955, VII und 568 Seiten.

Louis de Broglie und die Physiker. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ruth Gillischewski. Claassen Verlag GmbH., Hamburg 1955, 248 Seiten.

Die Redaktion behält sich vor, die genannten Werke in den folgenden Heften sukzessive zu besprechen.

ANMERKUNGEN

Mit dem Abdruck des Artikels von *Ernst Bloch* ehren wir das Andenken von *Friedrich Engels*, der vor sechzig Jahren, am 5. August 1895, starb und dessen 135. Geburtstag wir am 28. November 1955 begehen.

Der Aufsatz „*Vom Wesen des sozialistischen Bewußtseins*“ leitet eine Reihe von Beiträgen ein, in denen sich *Matthäus Klein* im vierten Jahrgang unserer Zeitschrift mit Fragen der Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins in der Deutschen Demokratischen Republik auseinandersetzen wird.

Dem Aufsatz „*Lenin als Philosoph*“ liegt ein Vortrag zugrunde, den *Henri Lefebvre* auf der Lenin-Konferenz der französischen Zeitschrift „*La Pensée*“ im Sommer 1954 in Paris hielt. Wir entnehmen ihn der „*Pensée*“, Heft 57, Jahrgang 1954. Die Übersetzung besorgte *Paul Rödel*.

Unsere *Diskussion über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels* wurde in Heft 3/II/1954 mit einer Vorbemerkung der Redaktion eröffnet, nachdem in den Heften 1 und 2/II/1954 die Abhandlung „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels“ von *Rugard Otto Gropp*, die die Grundlage der Debatte bildet, veröffentlicht worden war. An der Diskussion haben sich bisher beteiligt: *Auguste Cornu*, *Friedrich Behrens* (Heft 4/II/1954), *Wolfgang Schubardt* (Heft 1/III/1955), *Erhard Albrecht* und *Wolfgang Mönke* (Heft 2/III/1955). Ferner brachten wir einen Beitrag der Kommission für Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen (in Heft 3/III/1955). In diesem Heft bringen wir eine Stellungnahme von *Josef Schleifstein*. In einem der nächsten Hefte folgt ein einschlägiger Aufsatz von *Palmiro Togliatti*. Angekündigt sind uns weiter Beiträge von *Wolfgang Harich*, *Georg Mende* und *Helmut Seidel*.

Im Rahmen unserer *Diskussion über Fragen der Logik* veröffentlichten wir bisher Beiträge von *Wolfgang Harich* (Heft 1/I/1953), *Erhard Albrecht*, *Paul F. Linke*, *Walter Greulich*, *Georg Klaus* (Heft 2/I/1953), *Günther Jacoby*, *Karl Schröter* (Doppelheft 3/4 I/1953), *Karl Schröter* (Heft 1/II/1954), *Karl Schröter*, *Otto Morf* (Heft 2/II/1954), *Paul F. Linke* (Heft 3/II/1954), *Georg Klaus* (Hefte 4/II/1954 und 1/III/1955) und *Friedrich Bassenge* (Hefte 4/III/1955 und 5/III/1955). Im vorliegenden Heft bringen wir den dritten und abschließenden Teil der umfangreichen Arbeit, in der sich *Friedrich Bassenge* mit der gesamten bisherigen Logikdiskussion auseinandersetzt. Der Verfasser bezieht sich darin auch auf das Protokoll der Jenaer Philosophischen Konferenz über Fragen der Logik vom November 1951 (1. Beiheft zur Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Berlin 1953), auf die Diskussionen, die in der Sowjetunion (siehe: Über formale Logik und Dialektik, Diskussionsbeiträge, 29. Beiheft zur Zeitschrift Sowjetwissenschaft, Berlin 1952) und in der Zeitschrift „*Einheit*“ (Jahrg. 1952/53) geführt wurden, sowie auf die Werke „Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit“ von *Adam Schaff*, Dietz Verlag, Berlin 1954, und „Logik“ von *Béla Fogarasi*, Aufbau-Verlag, Berlin 1955, die zu Beginn der Debatte in unserer Zeitschrift noch nicht vorlagen. Zur Zeit liegen uns noch Beiträge von *Heinz Baumann* und *Kasimierz Ajdukewicz* vor. Angekündigt sind uns ferner Beiträge von *Hermann Ley*, *Adam Schaff*, *Georg Klaus* und *Karl Schröter*.

Zu der *Diskussion über philosophische Fragen der modernen Physik* haben bisher beigetragen: *Victor Stern* (mit dem Buch: Erkenntnistheoretische Probleme der modernen Physik, Aufbau-Verlag, Berlin 1952), *Robert Havemann*, *Günther Jacoby*, *Rolf Zahn*, *Rolf Seiwert*, *Wolfgang Gelbrich*, *Martin Strauss* (Heft 2/I/1953), *Brigitte Eckstein*, *Georg Mende*, *Bernhard Kockel*, *Béla Fogarasi* (Doppelheft 3/4 I/1953), *Victor Stern*, *Hermann Ley* (Heft 1/II/1954), *Friedrich Bassenge* (Heft 2/II/1954), *Bernhard Kockel*, *Robert Havemann*, *Wolfgang Gelbrich*, *Heimar Cumme* (Heft

Anmerkungen

3/II/1954), Brigitte Eckstein (Heft 4/II/1954), Martin Strauss (Heft 1/III/1955), Hugh John Gramatzki (Heft 2/III/1955), Lajos Jánossy, Erhard Albrecht, Heinz Schmellenmeier und Heinz Heuer (Heft 3/III/1955). Im vorliegenden Heft bringen wir einen Aufsatz über die Lehre von Raum und Zeit in der Relativitätstheorie, den uns der sowjetische Physiker *V. Fock*, Mitglied der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, als Beitrag zu unserer Diskussion zur Verfügung stellt. Von den uns zur Zeit vorliegenden weiteren Beiträgen werden wir zunächst die neuerliche Stellungnahme von *Béla Fogarasi* veröffentlichen.

Die von *Irving Louis Horowitz* verfaßte *Besprechung des Buches von Karl Britten über John Stuart Mill* entnehmen wir Heft 3/1954 der Zeitschrift „*Science & Society*“. Die Übersetzung besorgte *Annemarie Wendt*.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

3. Jahrgang 1955

INHALTSVERZEICHNIS

	Heft	Seite
<i>Bloch, Ernst</i> : Wunschlandschaft und Weisheit	3	306
Friedrich Engels als Polyhistor	6	669
<i>Dobbe, Wilhelm</i> : August von Einsiedel	5	557
<i>Draeger, Max</i> : Zur Methode der Mathematik	2	195
<i>Fogarasi, Béla</i> : Ist der Komplementaritätsgedanke widerspruchsfrei?	2	190
<i>Klein, Matthäus</i> : Vom Wesen des sozialistischen Bewußtseins	6	678
<i>Lücke, Theodor</i> : Zur Geschichte der Diderotforschung	1	7
<i>Lukacs, Georg</i> : Das Besondere im Lichte des dialektischen Materialismus	2	157
Der Verfall des historischen Bewußtseins	4	451
<i>Stern, Victor</i> : Über Sokrates	3	285
<i>Stiehler, Gottfried</i> : Ein vergessener deutscher Atheist vom Beginn des 18. Jahrhunderts	5	541
<i>Ziegegeist, Gerhard</i> : W. Belinskis Kritik der Hegelschen Philosophie (1840—1843)	4	413

ÜBERSETZUNGEN

<i>Farrington, Benjamin</i> : Neuerliche Gedanken über Epikur	2	214
<i>Hochfeld, Julian</i> : Über das Programm der Erforschung des Arbeitermilieus der Großbauten des Sozialismus	4	465
<i>Jowschuk, M. T.</i> : Der Kampf Lenins für das fortschrittliche Erbe der philosophischen Anschauungen der Menschheit	1	50
<i>Lefebvre, Henri</i> : Lenin als Philosoph	6	689
<i>Sidorow, M. I.</i> : Der Kampf Lenins für das fortschrittliche Erbe der philosophischen Anschauungen der Menschheit	1	50

DISKUSSION

Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels		
<i>Albrecht, Erhard</i>	2	225
<i>Mönke, Wolfgang</i>	2	235
<i>Schleifstein, Josef</i>	6	711
<i>Schubardt, Wolfgang</i>	1	74
<i>Kommission für Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen</i>	3	347
Über Fragen der Logik		
<i>Bassenge, Friedrich</i>	4	477
<i>Bassenge, Friedrich</i>	5	585
<i>Bassenge, Friedrich</i>	6	727
<i>Klaus, Georg</i>	1	82

	Heft	Seite
Über philosophische Fragen der modernen Physik		
<i>Albrecht, Erhard</i>	3	373
<i>Fock, V.</i>	6	736
<i>Gramatzki, Hugh John</i>	2	242
<i>Heuer, Heinz</i>	3	381
<i>Janossy, Lajos</i>	3	358
<i>Schmellenmeier, Heinz</i>	3	378
<i>Strauß, Martin</i>	1	106

BERICHTE

Der Züricher Internationale Kongreß für Philosophie der Wissenschaften (<i>Béla Fogarasi</i>)	1	127
Reise deutscher Philosophen in die Volksrepublik Polen (<i>Redaktion</i>)	4	497

REFERATE/BESPRECHUNGEN

Britten, Karl: John Stuart Mill (<i>Irving Horowitz</i>)	6	785
Cantimori, Delio: Italienische Häretiker (<i>Joachim Krueger</i>)	6	772
Carnap, Rudolf: Einführung in die symbolische Logik (<i>Karl Schröder</i>)	2	260
Cornforth, Maurice: Historical materialism (<i>I. S. Narski</i>)	3	385
Fischl, Johann: Logik (<i>Heinz Baumann</i>)	6	770
Fogarasi, Béla: Kritik des physikalischen Idealismus (<i>Karl Heinig</i>)	2	254
Fogarasi, Béla: Logik (<i>Manfred Hertwig</i>)	6	764
Fuchs, Emil: Marxismus und Christentum (<i>Karl Kleinschmidt</i>)	4	504
Garaudy, Roger: Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus (<i>Edith Zenker</i>)	2	247
Haym, Rudolf: Herder (<i>Veit Graul</i>)	6	758
Heer, Friedrich: Europäische Geistesgeschichte (<i>Joachim Krueger</i>)	2	268
Husserl, Edmund: Erfahrung und Urteil (<i>Paul F. Linke</i>)	4	511
Jang Jün-kuo: Geschichte der alten Ideologie Chinas (<i>Tschou Fu-tschen</i>)	5	645
Jepiskopossow, G. L.: Atomsoziologie (<i>D. W. Jermolenko</i>)	5	642
Jünger, Ernst: Der gordische Knoten (<i>Wolfgang Heise</i>)	3	401
Karewa, M. P.: Recht und Moral in der sozialistischen Gesellschaft (<i>Peter-Bernd Schulz</i>)	6	766
Lukacs, Georg: Die Zerstörung der Vernunft (<i>Wolfgang Harich</i>)	1	318
Lukacs, Georg: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik (<i>Joachim Krueger</i>)	3	390
Lukacs, Georg: Der junge Hegel (<i>Franz Hagen</i>)	5	640
Mao Tse-tung: Über den Widerspruch (<i>Manfred Hertwig</i>)	4	501
Meinertz, Joseph: Moderne Seinsprobleme in ihrer Bedeutung für die Psychologie (<i>Friedhart Klux</i>)	4	517

	Heft	Seite
Pawlow, I. P.: Sämtliche Werke. Ausgewählte Werke. (<i>Alexander Mette</i>)	5	630
Popitz, Heinrich: Der entfremdete Mensch (<i>Otto Morf</i>)	4	527
Remplein, Heinz: Die seelische Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit (<i>Walter Gutjahr</i>)	2	265
Ruben, Walter: Geschichte der indischen Philosophie (<i>E. Frauwallner</i>)	2	266
Ruben, Walter: Einführung in die Indienkunde (<i>Oldřich Friš</i>)	3	397
Schlick, Moritz: Natur und Kultur (<i>Helmut Kaiser</i>)	5	654
Snell, Bruno: Die Entdeckung des Geistes (<i>Benjamin Farrington</i>)	5	652
Speiser, Andreas: Elemente der Philosophie und der Mathematik (<i>Karl Schröter</i>)	4	519
Uexküll, Thure von: Der Mensch und die Natur (<i>Hermann Ley</i>)	6	782
Winter, Eduard: Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert (<i>Arthur Baumgarten</i>)	4	507

In Heft 1/IV/1956 folgt ein Gesamtüberblick über den ersten bis dritten Jahrgang.

